Ex Libris

PROFESSOR J. S. WILL

VELUT ARBOR ÆVO

Library
of the
University of Toronto

MÉDITATIONS
PHILOSOPHIQUES

Digitized by the Internet Archive
in 2011 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/mditationsphil01ague

MÉDITATIONS

PHILOSOPHIQUES

SUR L'ORIGINE DE LA JUSTICE, &c.

PAR

M. LE CHANCELIER

D'AGUESSEAU.

TOME I.

YVERDON,

MDCCLXXX.

TABLE
DES
MÉDITATIONS.

Contenues dans le premier volume.

Premiere Méditation. . . . Page 2.

Seconde Méditation. . . . . . 34.

Troisieme Méditation. . . . . 72.

Quatrieme Méditation. 166

Cinquieme Méditation. . . . . 288.

FIN *de la table.*

AVERTISSEMENT.

Un philosophe (a), *dont les connoissances & les vertus mériterent l'estime & l'amitié de M. le Chancelier d'Aguesseau, avoit consacré ses momens de loisir à traiter la quest-*

(a) M. de Valincourt, auteur d'une excellente critique de la princesse de Cleves, intimément lié avec Bossuet, Racine, Despréaux, ne l'étoit pas moins avec M. le Chancelier d'Aguesseau. Dans les correspondances littéraires qu'ils entretenoient ensemble, M. de Valincourt se plaisoit à faire naître des disputes propres à échauffer l'illustre Magistrat, & se procuroit par cet innocent artifice, l'avantage de lui voir déployer ses lumieres & ses vastes connoissances.

tion intéreſſante de l'origine des idées ſur le juſte & l'injuſte. Il compoſa pluſieurs dialogues, dans leſquels il eſſayoit de prouver que l'homme ne trouve en lui-même aucune idée de juſtice, qu'il ne peut, par les ſeuls efforts de ſa raiſon, diſcerner le vice de la vertu, le juſte de l'injuſte. Ce ſyſtême qu'il n'avoit embraſſé que dans la vue de mieux faire ſentir la néceſſité de la révélation & l'excellence de la morale qu'elle renferme, il crut devoir le ſoumettre à l'examen de M. le Chancelier d'Agueſſeau. Ce Magiſtrat, qui ne ſe refuſoit jamais à la diſcuſſion des idées d'autrui, lors même qu'elles ne s'accordoient point avec les ſiennes, ſe fit un devoir de conſidérer attentivement cette opinion ſous toutes ſes faces, & d'en balancer avec impartialité toutes les preuves. Cet examen le conduiſit à traiter les queſtions les plus abſtraites de la métaphyſique, & à faire, en quelque ſorte, l'anatomie des opérations les plus intimes de l'eſprit humain.

Qu'on ne s'allarme pas de le voir entrer dans cette carriere : il ne s'égarera pas en la parcourant : il en connoît trop les dangers : il y marchera avec le flambeau de la raiſon la plus ſaine, & de la logique la plus exacte.

M. le Chancelier d'Agueſſeau étoit convaincu que c'eſt dans la divinité (a) *ſeule, que l'on trouve la ſource*

(a) La ſaine & ſublime métaphyſique de M. le Chancelier d'Agueſſeau avoit pour baſe l'idée de Dieu; idée primitive, qui, ſelon ce Magiſtrat, renferme toutes les autres; idée ancienne, dont on ne ſauroit aſſigner l'origine; idée univerſelle, qu'aucun peuple ne méconnoît; idée puiſſante, qui ſert de frein à l'homme dont la vertu eſt chancelante, & fait naître les remords dans la conſcience de l'homme coupable; idée dont l'impreſſion eſt générale, uniforme, perpétuelle, dont l'empire eſt trop étendu, trop abſolu, trop contraire aux paſſions pour qu'on puiſſe la reléguer dans la claſſe des préjugés d'éducation nationale, ou des reſſorts d'invention humaine: idée féconde, à laquelle eſt attachée toute ſa ſérie des vé-

de l'obligation morale & le premier fondement de la justice. Il avoit toujours cru que la connoissance du juste & de l'injuste étoit une révélation individuelle & universelle ; que cette universalité étoit le caractere exclusif de l'ouvrage immédiat de l'Etre suprême ; que c'est au-dedans de lui que l'homme doit chercher cette révélation ; que ce n'est point un bien acquis, mais un bien donné, & que, par une conséquence nécessaire, la regle du juste & de l'injuste ne peut avoir rien d'arbitraire. Elle est absolue, immuable comme Dieu même, antérieure à tous les siecles, à la formation de toutes les républiques, à toutes les loix, à toutes les institu-

---

rités qui tiennent à l'ordre moral & physique, & sans laquelle l'univers n'est plus qu'un affreux cahos : idée par conséquent que l'on doit regarder comme le dogme fondamental de toute philosophie, sans lequel l'homme livré nécessairement à l'esprit de système & d'erreur, s'agite, s'égare & se perd.

tions humaines, indépendante de tous les ſyſtêmes; (Cicero. de Legibus.) *c'eſt d'elle que dérivent toutes les conventions conſidérées comme juſtes & utiles. C'eſt elle enfin qui lie tous les intérêts particuliers à l'intérêt général de la ſociété. Tel eſt le grand objet de M. le Chancelier d'Agueſſeau dans ſes méditations philoſophiques, ſujet vaſte, intéreſſant & digne d'un ſi beau génie.*

Ce ſavant Magiſtrat, pour mettre dans un plus grand jour ces vérités importantes, remonte juſqu'aux hypothèſes de pluſieurs philoſophes anciens & modernes, & n'emploie, pour les combattre, que les armes de la métaphyſique, dont on a ſi ſouvent abuſé. On ne fera point ici l'analyſe de cette éloquente & ſolide réfutation (a), *les lecteurs n'ont beſoin que de*

(a) Il ne ſuffiroit pas, pour faire l'analyſe de l'ouvrage de M. le Chancelier d'Agueſſeau, de réunir les ſommaires de chaque méditation; il faudroit encore en expoſer le plan, en rap-

jetter les yeux ſur les ſommaires placés à la tête de chaque méditation, pour bien connoître & le ſujct & la marche de l'ouvrage. Mais nous croyons devoir inſiſter ſur la maniere ſavante & ingénieuſe dont l'illuſtre auteur applique ſes principes à nos intérêts (a) *& à nos devoirs.*

---

porter les principes, leur application, les conſéquences que l'auteur en tire, & ſi bien lier le tout, que le lecteur bien diſpoſé, s'attendît à la conviction qui réſultera des preuves développées dans l'ouvrage, & que le lecteur mal diſpoſé craignît de l'y trouver. Or c'eſt ce qui eſt extrêmement difficile à l'égard d'un ouvrage métaphyſique, qui eſt tout en preuves; preuves qui, s'enchaînant & ſe ſervant d'appui l'une à l'autre, comme des pierres de voûte dans un grand édifice, forcent le conſentement de l'eſprit le plus obſtiné, & qu'on affoibliroit toutes, ſi l'on vouloit ou les iſoler ou en retrancher une ſeule.

(a) L'ordre éternel ne preſcrit à l'homme aucun devoir qui ne ſoit conforme à ſes vrais intérêts & à ſa deſtination; & c'eſt par une ſuite néceſ-

Il puiſe les moyens d'aſſurer le triomphe de la vérité dans les raiſonnemens mêmes dont les anciens philoſophes étayoient leurs erreurs. Sans recourir à la loi naturelle, ils s'imaginoient pouvoir trouver l'origine des devoirs de l'homme dans l'amour de ſoi-même. M. le Chancelier d'Agueſſeau démontre que la juſtice, qui a ſa ſource hors de nous, eſt inſéparable des vrais intérêts de l'homme; que par ſa nature, l'homme ne peut être injuſte ſans devenir malheureux; que l'amour de ſoi-même, lorſqu'il n'eſt point corrompu par des paſſions criminelles, le porte à l'obſervation de

---

ſaire de cet ordre immuable que l'accompliſſement de nos devoirs eſt toujours une ſource de plaiſirs purs & inaltérables. Auſſi l'expérience nous prouve-t-elle que, ſuivre les mouvemens de nos paſſions, c'eſt nous abandonner à des tyrans. La vraie philoſophie a donc raiſon de ne ſéparer jamais nos devoirs de nos intérêts, & d'enſeigner que le juſte, l'utile & honnête, ne ſont au fond que la même choſe.

la justice ; que s'il est naturel de s'aimer, ce penchant éclairé & dirigé par la raison, doit conduire à la vertu, & dès-lors au vrai bonheur,

De ce principe lumineux, qu'il est des devoirs inhérens à notre nature & par conséquent immuables, M. le Chancelier d'Aguesseau conclut, non-seulement que l'homme est obligé de les remplir, mais qu'ils peuvent seuls le rendre aussi parfait, aussi heureux qu'il peut l'être sur la terre. Il fait dériver des mêmes principes toutes les regles générales du droit naturel relativement à chaque particulier, à chaque nation du genre humain considéré dans l'universalité des lieux & des siecles. Ainsi l'amour de soi-même, si différent de cette affection basse, injuste, exclusive, & par conséquent odieuse, que l'on nomme amour-propre, *l'amour de soi-même, bien dirigé, loin d'être contraire à la justice, devient la base sur laquelle s'élevent toutes les bonnes loix, & le germe de tout ce qu'on appelle* droit, *en le*

considérant dans tous les rapports.

Après avoir établi que le desir du bonheur est la regle primitive de notre conduite & le fondement de nos devoirs, M. d'Aguesseau s'ouvre une nouvelle route pour pénétrer dans le sanctuaire de la justice. Il la contemple en elle-même ; il étudie sa nature & ses caracteres essentiels, indépendamment des mouvemens qu'excite l'amour de soi-même, guidé par la raison. Il la considere alors, moins comme la source de notre bonheur, que comme la regle de nos jugemens & de notre conduite. Il appelle en témoignage les trois plus célebres écoles de l'univers : il interroge les sages de tous les tems, le genre humain répond par leur bouche, qu'il est une justice naturelle, que l'homme n'a point établie, & qu'il ne peut détruire. M. d'Aguesseau se proposoit de joindre à ce sentiment unanime de tous les peuples & de tous les siecles, des preuves directes tirées du fond même du sujet ; il entroit dans son plan de dé-

montrer qu'indépendamment de nos intérêts & de nos opinions, il exiſte un ordre ſupérieur; regle éternelle de toutes les intelligences, fondement de tous les devoirs, modele de toutes les loix. Cet ordre antérieur à toutes les inſtitutions humaines, eſt en Dieu, ou plutôt eſt Dieu même; & c'eſt dans l'Etre ſuprême que M. d'Agueſſeau avoit deſſein de le conſidérer. Il ſavoit, comme dit Bacon, ce juſte appréciateur des connoiſſances humaines, & comme l'expérience de tous les ſiecles nous l'apprend (1), *que peu de philoſophie conduit à l'Athéiſme, & qu'une philoſophie profonde ramene à la religion; que des philoſophes modernes prétendent rendre raiſon de tout par les principes de la méchanique, par les loix du mouvement & la figure des corps, mais que les meil-*

---

(1) *Verum eſt tamen, parum philoſophiæ naturalis, homines inclinare in Atheiſmum; at altiorem ſcientiam eos ad Religionem circumagere.* Bacon, page 1165, édit. Francſ. 1665.

leurs philoſophes de l'antiquité remontoient toujours au créateur pour expliquer le but de ſes ouvrages. Enfin, M. d'Agueſſeau ſe propoſoit de développer comment la juſtice préſide aux opérations des créatures intelligentes, dirige leurs penſées, leurs mouvemens, & porte ſur leurs actions des jugemens uniformes & infaillibles. Cette importante partie de ſon plan eſt malheureuſement reſtée ſans exécution. Il n'en exiſte que des matériaux épars, qui font entrevoir ſon deſſein, & doivent cauſer bien des regrets.

M. le Chancelier d'Agueſſeau ſe propoſoit toujours, dans ſes ouvrages, une utilité prochaine & générale; ainſi en rétabliſſant les principes du droit naturel, il avoit particuliérement en vue l'inſtruction des jeunes Magiſtrats. Il vouloit les accoutumer à lier ces maximes éparſes des Juriſconſultes, dont l'application eſt ſouvent incertaine, & même dangereuſe, lorſqu'on ne remonte point aux vérités primitives qui ſont la baſe de la

morale & de la juriſprudence. Il leur fait enviſager comment la juſtice, priſe dans ſa ſource, s'étend à toutes les parties d'une adminiſtration bien réglée, rapproche & maintient tous les membres du corps politique, dirige toutes leurs démarches, preſcrit tous leurs devoirs, aſſure la jouiſſance des droits de chacun, & par ce moyen, conſolide le bien général. En ramenant ainſi les loix humaines à leur origine céleſte, il leur concilie une vénération fondée ſur leur affinité avec l'ordre éternel. C'étoit le moyen le plus efficace & le plus propre à détruire ce préjugé funeſte qui porte des eſprits ſuperficiels à regarder la Juriſprudence comme un amas de regles arbitraires; préjugé qui ſoumettant tout au caprice des Juges, dégraderoit leur miniſtere, & ſubſtitueroit à la ſtabilité de leurs déciſions, l'incertitude du Scepticiſme. Les légiſlateurs trouveront également à s'inſtruire dans les méditations philoſophiques de M. d'Agueſſeau. Il leur

apprend à diſtinguer les loix qui n'ont pas une liaiſon néceſſaire avec le premier principe de la juſtice, de celles qui émanent directement de la loi éternelle. Les unes peuvent tomber en déſuétude, en perdant leur caractere & leur autorité; les autres ſont irrévocables, parce qu'elles ſont des conſéquences directes de cette loi qu'aucune puiſſance ne peut altérer ni changer. De quelle importance n'eſt-il donc pas pour les ſociétés humaines, que les législateurs & les interprêtes des loix ſoient dirigés par des regles ſûres, lorſqu'il s'agit de choiſir entre deux loix, & que l'on ne peut en exécuter qu'une ſeule? N'eſt-il pas alors évident que celle qui tient de plus près à la loi immuable, doit prévaloir dans la déciſion du Juge?

Le titre de cet ouvrage ne doit pas effrayer les lecteurs peu accoutumés aux diſcuſſions abſtraites & profondes. On n'y trouvera ni ces ſyſtêmes philoſophiques qui ne peuvent qu'égarer, ni ces ſpéculations chimériques qui ne

sont fondées que sur l'abus des mots; ni ces jeux de l'esprit, qui ne sont qu'une vaine ostentation. On n'y trouvera point cette aridité rebutante qui regne dans la métaphysique des écoles & qui n'a que trop souvent dégoûté les bons esprits de l'étude de cette science. On ne sent jamais mieux qu'en le lisant, ce qu'on a dit tant de fois, qu'il pensoit en philosophe & parloit en orateur (a). *A la force de la*

(a) On pourroit également appliquer à l'ouvrage des méditations, ce que ce magistrat philosophe a dit lui-même, avec tant d'éloquence, du grand Arnaud. " Les ouvrages de cet „ homme célebre sont un excellent modele de la méthode avec laquelle on „ doit traiter, approfondir, épuiser une „ matiere, & faire en sorte que les „ parties d'un même tout, conspirent „ également à produire une entiere conviction. La logique la plus exacte, „ dirigée par un esprit naturellement „ géometre, en est l'ame. Mais ce n'est „ pas une dialectique seche & décharnée qui ne présente que comme un „ squelette de raisonnement. Elle est

dialectique, à l'ordre de la géométrie' il joint les richeſſes de l'érudition & les charmes de l'éloquence; à la clarté des idées, à la profondeur des réflexions, à la ſolidité des raiſonnemens, les graces d'une diction pure & harmonieuſe. Les idées les plus abſtraites prennent du corps & s'embelliſſent ſous ſa plume. Son imagination riche & brillante les pare des plus belles couleurs. On peut regarder comme un parfait modele la méthode qu'il ſuit avec tant d'exactitude dans les matieres philoſophiques & dans toutes celles qui tiennent au raiſonnement. Nous ne pouvons donner une plus juſte & plus belle idée de cette méthode, qu'en em-

---

„ accompagnée d'une éloquence mâle
„ & robuſte, d'une heureuſe fécondité
„ d'expreſſion, d'une abondance &
„ d'une variété d'images qui ſemblent
„ naître d'elles-mêmes ſous ſa plume.
„ C'eſt un corps plein de ſuc & de vi-
„ gueur qui tire toute ſa beauté de ſa
„ force, & qui fait ſervir ſes ornemens
„ mêmes à la victoire. „ Tom. I. de ſes œuvres.

pruntant les expressions d'un Académicien distingué (a), *dans l'analyse qu'il a donnée de plusieurs ouvrages de M. le Chancelier.* " *L'auteur procede*
„ *à la maniere des géometres ; il mar-*
„ *che de démonstrations en démonstra-*
„ *tions, de vérités en vérités ; il pose*
„ *des principes, déduit des conséquen-*
„ *ces, résout des objections & par-*
„ *vient à des résultats incontestables ;*
„ *toujours satisfaisant, toujours lu-*
„ *mineux, il a l'exactitude & la mé-*
„ *thode des mathématiques, il n'en a*
„ *point la sécheresse. Sa maniere est*
„ *vaste & belle ; il éclaircit & déve-*
„ *loppe tout ; il présente toujours les*
„ *idées dans l'ordre où l'esprit les de-*
„ *sire & les attend ; aussi-tôt qu'une*
„ *difficulté peut se présenter à l'esprit,*
„ *on le voit courir au-devant & s'em-*
„ *presser de la dissiper, ou l'annon-*
„ *cer d'avance & la renvoyer à un*
„ *lieu plus convenable, suivant le*
„ *précepte d'Horace :*

(a) *Voyez* le Journal des savans du mois de mai 1778.

Ordinis hæc virtus erit & venus, aut ego fallor,
Ut jam nunc dicat, jam nunc debentia dici,
Pleraque differat, & præsens in tempus omittat. Art. Poët. Hor.

„ *Par ce moyen, la discussion con-*
„ *serve tout son intérêt; car ce n'est*
„ *que la confusion & le déplacement*
„ *des idées qui peuvent rendre la dis-*
„ *cussion ennuyeuse & fatigante. M.*
„ *d'Aguesseau entraîne doucement son*
„ *lecteur qui le suit avec plaisir.* „

Ce qui augmente encore l'utilité de l'ouvrage de M. le Chancelier d'Aguesseau, c'est que la métaphysique y remplit sa vraie destination. „*Cette science sublime, dont le caractere propre est de nous donner l'idée précise, mais complette, de ce que chaque chose est en elle-même, de ne rien ajouter, de ne rien écarter, qui puisse faire confondre l'idée d'une chose avec l'idée d'une autre, de nous faire connoître sur-tout ces vérités sacrées* (a), *qui*

(a) " Ces sortes de vérités, dit l'au-

existoient avant qu'il y eût des hommes pour les connoître, avant qu'il

---

teur de l'Essai sur le Beau, sont, pour ainsi dire, toutes consacrées par le rapport essentiel & immédiat qu'elles ont avec l'Etre infini. Elles en portent le caractere par la nécessité de leur existence: elles en réveillent naturellement l'idée par leur étendue qui n'a point de bornes: elles se répandent comme lui, sans se diviser dans toutes les intelligences qui les veulent connoître: elles nous tiennent toujours, comme dit ingénieusement M. de Fontenelle, ou dans l'infini ou sur les bords de l'infini. Nous voyons qu'elles en sortent par la généralité des principes qui les démontrent; & après un certain cours de la lumiere dont la fin nous échappe, nous les y voyons rentrer dans la multitude & par l'universalité des conséquences qu'on en peut déduire. En un mot, toutes les vérités nous élevent naturellement jusqu'à la vérité suprême; il n'y a, pour y atteindre, qu'à nous laisser conduire à la trace de leur lumiere. Ce sont des rayons qui nous menent droit au soleil: &, nous ne craignons pas même de le dire, ce n'est qu'après nous y avoir élevés, qu'elles

y eût des propositions pour les énoncer ; cette science est l'instrument le plus sûr qui nous ait été donné pour distinguer la vérité de l'erreur, le fantôme de la réalité, & pour prémunir notre raison contre les illusions des sens & les écarts de l'imagination. Nous ne dissimulerons pas que, d'un côté, la fécondité des idées, la variété des preuves & les développemens auxquels M. le Chancelier se livre dans cet ouvrage, & de l'autre, le défaut de loisir, ne lui ont pas toujours permis d'y mettre cette précision qu'exigent des critiques séveres. Quelques endroits pourroient être plus serrés, sans rien perdre de leur force & de leur agrément. Mais tant de vérités neuves, tant de traits lumineux & sublimes, répandus dans tout l'ouvrage, lui concilieront toujours l'estime & l'admiration des vrais

---

peuvent avoir à notre égard une évidence complette en tout sens, une évidence pleine & consommée. „ *Oeuvres du pere André, Tome IV, pag. 88.*

connoiſſeurs ; & l'on regrettera que les fonctions importantes de cet illuſtre Magiſtrat ne lui aient pas permis de le conduire à ſa perfection.

MÉDITATIONS

PHILOSOPHIQUES

SUR LES VRAIES OU LES FAUSSES IDÉES.

DE LA JUSTICE,

Où l'on essaie d'éclaircir & de résoudre cette question importante, si l'homme peut trouver en lui des idées naturelles du juste ou de l'injuste, & si c'est par la conformité avec ces idées qu'il juge de la justice ou de l'injustice des actions morales ; ou seulement par la conformité de ces actions avec la volonté positive d'un supérieur légitime & nécessaire, ou avec le desir naturel de sa conservation.

PREMIERE MÉDITATION.

SOMMAIRE.

De toutes les questions qui peuvent être agitées parmi les hommes, il n'en est point de plus intéressante pour eux, que celle qu'on entreprend ici d'examiner, parce que de-là dépendent tous les devoirs qui lient les hommes entr'eux. Tout devient flottant & incertain dans la morale, s'il n'y a pas une regle naturelle, immuable, antérieure à toutes les institutions positives, laquelle sépare le juste de l'injuste. Ebranler ce premier principe, c'est fournir des armes à l'impiété, attaquer l'existence de Dieu, ou en défigurer l'idée. Les loix positives ne peuvent tenir lieu de cette justice primitive & éternelle, qui en est l'exemplaire & le fondement. Ce n'est pas non plus dans le desir naturel de sa conservation

ou de ſon bien-être, que l'homme peut trouver une regle ſûre, capable de le conduire à travers les écueils & les périls juſqu'à ſa véritable deſtination. Il n'y a qu'une juſtice naturelle, antérieure à toutes les inſtitutions poſitives, qui puiſſe donner la véritable meſure de nos devoirs, & une notion juſte des vertus & des vices. Objections des ennemis de la loi naturelle: leurs raiſons réunies en un ſyſtême ſuivi, & préſentées ſous le point de vue le plus ſéduiſant. Plan que l'auteur ſe propoſe de ſuivre dans les Méditations ſuivantes, pour attaquer & pour détruire ce pernicieux ſyſtême.

JE ne parle ici qu'à moi-même; & quand on ne parle qu'à ſoi, on n'a pas beſoin de préface. Mais la premiere penſée qui me frappe, lorſque je réfléchis ſur la queſtion que j'entreprends d'examiner, c'eſt qu'il

n'y en a point de plus intéreſſante pour moi, & pour tout homme raiſonnable. Il s'agit du principe & du fondement de toute la morale. Comme la juſtice, ſi ce nom n'eſt pas un vain ſon qui n'ait aucun ſens, eſt bleſſée par tous les vices, elle entre auſſi dans toutes les vertus. C'eſt elle qui met le prix à toutes nos actions, & qui eſt la meſure commune de nos devoirs. Si cette meſure eſt certaine, j'ai une régle ſûre ſuivant laquelle je puis travailler à ma propre perfection & à mon bonheur perſonnel, ou à la perfection commune & au bonheur général de la ſociété. Au contraire, ſi la meſure de mes devoirs eſt incertaine, ſi la regle même eſt douteuſe, il n'y a plus ni vices, ni vertus; toutes mes idées ſont confondues; je ne vois plus de différence entre l'ordre & le déſordre, plus d'actions dignes de récompenſe ou de punition. Je vis au haſard dans un ſéjour obſcur & dangereux, ſans

ſavoir ni ce que je dois à mes ſemblables, ni ce qu'ils me doivent. Tout ce qui m'environne m'inſpire la crainte ou la défiance, & j'en rends autant que j'en reçois. Plus malheureux même en un ſens, que ſi je n'avois aucune lumiere, je vois aſſez pour douter, & trop peu pour décider. Je n'ai qu'une lueur ſombre & maligne qui ne ſuffit pas pour me bien conduire, & qui ſuffit pour m'égarer. On m'offre, à la vérité, une reſſource dans l'autorité de la loi qui me tiendra lieu d'une juſtice que je ne ſuis pas capable de connoître par moi-même ; mais cette loi pourroit bien être comme celle dont on a dit, qu'elle n'a fait par elle-même que des prévaricateurs : je ſens en moi, & tous les hommes m'aſſurent qu'ils ſentent auſſi en eux, je ne ſais quel eſprit de révolte & d'indépendance, qui cherche toujours la raiſon du commandement ou du précepte, qui veut interroger le légiſlateur & ju-

ger la loi même. Je lui dirois volontiers, comme Galba à Pison, vous devez commander, il est vrai, mais à des hommes raisonnables, qui abuseroient d'une entiere liberté, mais qui peuvent encore moins supporter une entiere servitude (*a*).

Que la loi soit sourde, si l'on veut, pour ne point entendre des murmures injustes & téméraires; mais elle ne doit pas être muette sur ses motifs; & si elle-même ne me prouve pas sa justice, je sens que mon esprit se révolte : je n'y reconnois plus une domination légitime, & peu s'en faut que je ne la prenne pour une tyrannie. Si l'on me dit, qu'il est naturellement juste de se soumettre à la volonté d'une puissance supérieure, j'en conclurai qu'il y a donc une justice naturelle dont je connois au moins ce pre-

(*a*) Sed imperaturus es hominibus, qui nec totam servitutem pati possunt, nec totam libertatem. *Tacit. hist. lib. 1. c. 16.*

mier principe : ou, ſi l'on ne craint point d'avancer avec Hobbes, que s'il faut obéir à Dieu, c'eſt parce qu'il eſt le plus fort, je me vois réduit à l'état d'un eſclave, qui n'a des yeux que pour voir ſon Maître, & de volonté que pour ſuivre ſes ordres, quels qu'ils ſoient. Mais comment puis-je concevoir que ce Dieu, qu'on me repréſente comme un être infiniment bon, pouvant me conduire à lui par la ſupériorité de ſa ſageſſe, n'ait voulu régner ſur moi que par celle de ſa puiſſance ? Ne dois-je pas craindre d'ailleurs qu'un ſyſtême qui anéantit toute idée naturelle d'ordre, de regle, de juſtice, ne conduiſe les hommes juſqu'à douter s'il y a un Dieu, ou du moins, ſi Dieu même n'eſt pas ſoumis à la Loi d'une fatale néceſſité ; & ſi les anciens Poëtes n'ont pas été d'excellens Théologiens, quand ils ont dit que le deſtin commandoit à Jupiter même ? En effet, s'il y a une juſtice en

Dieu, qui accompagne toujours ſa volonté, pourquoi n'en pourrois-je pas avoir une idée, comme j'en ai une de ſa puiſſance ou de ſes autres attributs? & s'il n'y en a point, ſa volonté ne ſera plus qu'un agent aveugle & néceſſaire, ſemblable au premier ciel d'Ariſtote, qui entraîne tout par l'impétuoſité de ſon mouvement, mais qui eſt entraîné lui-même par une force ſupérieure & invincible. Je crains donc de ne trouver ici que le *fatum* de quelques anciens Philoſophes. En détruiſant le régne de la juſtice, j'établis celui de la néceſſité; & s'il n'y a plus de liberté, ni de choix, dans la conduite du monde phyſique, ou du monde civil, la raiſon même en doit être proſcrite comme une étrangere, qui ne peut y apporter que le trouble & la diviſion.

Me dira-t-on, que je trouverai dans le deſir naturel de ma propre conſervation, un conſeil aſſez ſage pour me conduire ſûrement au

milieu des périls qui m'environnent? Mais je crains que ce desir même, s'il n'est point arrêté par le frein de la justice, ne me précipite dans les maux qu'il devroit me faire éviter; & j'en juge par l'exemple de presque tous mes semblables, qui ne sont malheureux que par le desir même d'être heureux.

Effrayé de toutes ces conséquences, quoique je ne fasse encore que les entrevoir dans ce premier moment de méditation, je veux me jetter entre les bras de cette justice qui peut seule me donner la véritable mesure des vertus ou des vices; & pour me mettre le cœur & l'esprit en repos dans la pratique des devoirs, je cherche à m'en former une idée claire & distincte. Je m'adresse aux philosophes, je consulte tous les hommes; mais j'y trouve un partage de sentimens qui m'afflige, & qui me fait presque douter, si ce qu'on appelle *justice* n'est point un souhait, & si je l'ose dire, un

ſonge de mon cœur, plutôt qu'une véritable idée de mon eſprit.

Je vois, d'un côté, un grand nombre de ſages anciens & modernes, tous les législateurs, tous les juriſconſultes, preſque toutes les nations policées qui me crient, qu'il ne faut point douter qu'il n'y ait une juſtice naturelle, un droit que l'on peut appeller la loi du genre humain, dont les premiers principes ſont connus par eux-mêmes de tous les hommes, comme les axiomes de la géométrie; que c'eſt ſur le modéle de cette loi primitive & générale, que les législateurs ont dreſſé leurs loix particulieres, qui n'en ſont que l'exécution, le développement, l'interprétation; & que ſi les beſoins ou les engagemens de la ſociété ont donné lieu d'y ajouter un grand nombre de loix poſitives, elles ont toujours une liaiſon néceſſaire avec les loix naturelles, ſoit parce qu'elles ne peuvent les détruire, ſoit parce qu'elles ont toujours le mê-

me objet, qui eſt le bonheur de la ſociété entiere & de chacun de ſes membres.

Mais, d'un autre côté, quand je demande à ceux qui me donnent une idée ſi noble, quelle eſt donc la définition de cette juſtice univerſelle, de ce droit naturel, qui eſt la ſource & l'exemplaire de toutes les loix, je ſens renaître mes doutes, par l'imperfection, par la diverſité, par le combat même de leurs opinions.

Les uns me diſent, que ce droit naturel eſt ce que la nature apprend également à tous les animaux, & je commence à me trouver bien déchu de la nobleſſe de mes idées, s'il faut que je regle ma conduite ſur la notion baſſe & obſcure de cet inſtinct groſſier, qu'on dit être dans mon cheval comme dans moi-même.

D'autres m'humilient un peu moins, en me diſant que cette loi naturelle eſt celle qui eſt commune à tous les hommes; mais en quoi

consiste-t-elle ? Je vois que les uns condamnent ce que les autres approuvent, & que la même action qui est défendue & punie dans un pays, est permise, & quelquefois récompensée dans un autre. Quelles preuves me donne-t-on d'ailleurs de ce consentement prétendu de tous les hommes ? Où en suis-je réduit, s'il faut que je fasse le tour de la terre, & que j'interroge successivement & en détail tout le genre humain, pour savoir en quoi tous les hommes conviennent sur la régle des devoirs, & pour en former l'idée de la justice naturelle ? Me renvoyera-t-on seulement aux nations savantes, & à celles qu'on appelle policées ? Mon voyage en sera plus court, mais en sera-t-il plus utile ? Avant que de l'entreprendre, je demanderai par quelle régle je puis juger, si une nation mérite le nom de nation savante, ou de nation policée ; comment je distinguerai sûrement celle qui l'est plus,

de celle qui l'eſt moins ; à quelle raiſon ou à quelle autorité j'aurai recours, pour décider cette premiere queſtion ; enfin, comment je pourrai montrer à tous les hommes que je ne me ſuis pas trompé dans le diſcernement que j'aurai fait entre les différens peuples, & pourquoi j'aurai ſuppoſé que l'un me conduiroit plus ſûrement que l'autre à la découverte de la juſtice naturelle.

Mais ce n'eſt encore rien que ces doutes généraux : je vois un genre de philoſophes qui ſe ſervent de la raiſon même, pour combattre la raiſon, & qui entreprennent de me prouver que je n'ai aucune idée naturelle *du juſte* & de *l'injuſte*, par les caracteres que cette idée devroit avoir, ſi elle exiſtoit véritablement.

Vous prétendez, me diſent-ils, avoir une notion naturelle de la juſtice ; & de cette prétention même, nous concluons que vous n'en avez point.

Si elle vous étoit naturelle, ce ſe-

roit la nature qui vous l'auroit donnée, & elle auroit fait le même présent à tous les hommes qui sont paîtris du même limon que vous. Elle feroit donc ce que l'on appelle une idée *innée*; tous les hommes l'apporteroient en naissant, & ils la trouveroient sans la chercher, dans le fond de leur être. Cependant y a-t-il une matiere sur laquelle ils s'accordent moins? On en dispute depuis le commencement du monde, on en disputera jusqu'à la fin. Qu'on demande à tous les hommes ce que c'est que de l'eau, de la terre, du feu: leurs sens le leur montrent, & ils répondront tous de la même maniere. Qu'on demande seulement à douze hommes pris au hasard, ce que c'est que la justice considerée en elle-même; ce que c'est que le droit qu'on appelle naturel: vous les verrez se battre plutôt que d'en convenir.

Si tous les hommes n'en sentent pas également les principes innés,

ils devroient au moins les reconnoître dans le fond de leur ame, quand on les explique devant eux, comme ils reconnoiſſent au premier coup d'œil la vérité des axiomes de géométrie dès qu'on les leur préſente. Demandent-ils la raiſon de ces axiomes ? Ils la ſentent en eux-mêmes ; ils demandent au contraire la raiſon des principes du droit naturel ; donc ils ne la ſentent pas. Cependant il n'y a point de milieu ; ſi ces principes nous ſont *innés*, ils doivent frapper également tous les hommes ; & s'ils ne les frappent pas tous également, ils ne ſont point *innés*.

S'ils l'étoient en effet, ils agiroient en nous ſûrement, néceſſairement, infailliblement, comme le deſir d'être heureux : ils feroient, pour ainſi dire, partie de notre ame, & elle ne pourroit s'en détacher ſans effort & ſans une eſpece de violence qui la menaceroit de ſa deſtruction. Cependant elle n'eſt jamais plus contente, que lorſqu'elle s'en éloigne Si elle

connoît, ſi elle aime naturellement la juſtice, pourquoi ſe plaît-elle beaucoup plus dans l'injuſtice? Une ſubſtance indiviſible comme notre ame, peut-elle réunir en elle-même les deux contraires? Une ligne peut-elle être droite & courbe en même-tems?

Pourquoi des loix, pourquoi des juges, pourquoi des ſupplices, ſi tous les hommes portent en eux ces principes de juſtice & du droit naturel; s'ils en ſont comme pénétrés, ou par un goût & un ſentiment intérieur qui feroit partie du deſir de la félicité, ou par une connoiſſance encore plus diſtincte, fondée ſur des idées claires & lumineuſes?

Ils feroient au moins en état d'expliquer ces idées claires, & de montrer en quoi conſiſtent ces premiers principes. Un mathématicien eſt-il embarraſſé, lorſqu'on lui demande une notion exacte des premieres vérités de l'arithmétique ou de la géométrie?

Dira-t-on que cette régle générale, *ne faites pas à un autre ce que vous ne voudriez pas qu'un autre vous fit*, eſt un de ces premiers principes que l'on cherche ; que ce principe eſt évident par lui-même, & qu'il eſt la ſource de preſque toutes les regles de la juſtice naturelle ?

Mais ſi ce principe agiſſoit ſur ma volonté, comme les axiomes de la géométrie agiſſent ſur mon entendement, je ſentirois qu'il me ſeroit impoſſible de ne le pas ſuivre dans ma conduite. Toutes nos facultés ſont affectées néceſſairement & invinciblement par leur objet, la vue par les couleurs, l'ouie par les ſons, l'entendement par l'évidence : pourquoi ma volonté ne ſeroit-elle pas affectée de la même maniere par l'idée de la juſtice, qui lui montreroit & le bien qu'elle doit faire & le mal qu'elle doit éviter ? J'y réſiſte cependant à cette idée ou à ce ſentiment de juſtice, & j'y réſiſte avec plaiſir. Ce n'eſt, au contraire, qu'avec peine,

avec effort & en ſurmontant ma répugnance naturelle, que je ſuis ce ſentiment quand la crainte m'y contraint: donc il n'affecte pas néceſſairement ma volonté, & elle eſt bien éloignée de s'y attacher invinciblement, comme mon intelligence acquieſce aux vérités mathématiques.

Il y a plus encore: je me demande à moi-même pourquoi il eſt *juſte* de ne pas faire à un autre ce que je ne veux pas qu'on me faſſe, ſi je ne trouve point en moi une idée claire du *juſte* ou de l'*injuſte*? Ainſi le premier axiome même a beſoin de preuve; & s'il y en avoit de plus ſimple ou de ſupérieur, je remonterois ainſi juſqu'à l'infini, cherchant toujours dans mon eſprit l'idée primitive & exemplaire de la juſtice, ſans pouvoir jamais la découvrir, juſqu'à ce qu'on me faſſe voir ma régle écrite dans la loi d'un Etre ſuprême, qui joigne à l'autorité de commander, le pouvoir de ſe faire obéir, & alors j'avouerai ſans peine, que le juſte

& l'injuste consistent dans ce qui est conforme ou contraire à cette loi.

Mais quoi, me dira-t-on, ne voyons-nous pas dans l'homme, comme dans les animaux mêmes, une pente naturelle à aimer son semblable ? & cet amour mutuel, qui unit les hommes par des liens que la nature a formés, n'est-il pas, si on l'examine attentivement, le principe & comme le germe de toute justice ?

On croiroit plutôt, à entendre ce discours, que le monde entier est une terre nouvellement découverte, dont on n'ait encore aucune rélation exacte, & dont on ne connoisse ni les habitans ni les mœurs.

Ouvrons les yeux sur nous-mêmes & sur tous ceux qui nous environnent. Un ancien auteur parlant de cette charité fraternelle qui unissoit les premiers chrétiens, observe que les Payens mêmes se disoient les uns aux autres : *voyez comme ils s'aiment*. Tertul. Apolog. ch. 39. Ne

pourroit-on pas dire avec encore plus de raiſon du commun des hommes : *voyez comme ils ſe haïſſent.* Avides de tout ce qui peut flatter leurs paſſions, rapportant tout à eux-mêmes, & croyant preſque que l'univers n'eſt fait que pour eux : jaloux du bien, de la dignité, des plaiſirs, de la gloire de leurs pareils; toujours prêts à les leur ravir par l'injuſtice, par la calomnie, par la fraude, par la violence, évitant les grands crimes par la crainte de la peine, non par l'amour de la vertu, juſtes par foibleſſe, injuſtes par inclination, capables de tout oſer, s'ils croyent pouvoir oſer tout impunément : qu'on leur donne cet anneau de Gigès ſi célebre dans les écrits des anciens philoſophes (*a*), il ne faudra que ſavoir de quel côté l'an-

---

(*a*) L'illuſtre auteur ne fait preſque que tranſcrire ici ce que dit Glaucon dans le ſecond livre de la république de Platon, touchant cet anneau de Gigès.

neau eſt tourné, c'eſt-à-dire, s'ils demeurent viſibles ou s'ils demeurent inviſibles, pour juger ſûrement s'ils demeureront innocens, ou s'ils deviendront criminels : & l'on verra cet amour des autres hommes, dont on leur fait honneur gratuitement, ſe changer en fureur & en barbarie, ſi leur ſemblable oſe leur diſputer ce qu'ils ont, ou s'il refuſe de leur céder ce qu'ils n'ont pas.

On les voit, à la vérité, s'attendrir quelquefois ſur les malheurs de leurs pareils, mais par une compaſſion preſque machinale qui ſe fait ſentir dans les bêtes mêmes : c'eſt un trouble de l'imagination, plutôt que le mouvement d'un cœur juſte & généreux : c'eſt un retour de l'amour-propre qui nous fait pleurer dans les autres ce que nous craignons de ſouffrir nous-mêmes. C'eſt ainſi qu'on verſe des larmes à la repréſentation d'une belle tragédie ; mais au ſortir du ſpectacle, le même homme qui vient de pleurer des malheurs

imaginaires, verra d'un œil ſec des malheurs réels, & refuſera inhumainement le moindre ſecours à une famille qui meurt de faim.

Où eſt donc ce droit naturel? Où ſont ces principes *innés* d'une juſtice immuable qu'on veut que les hommes aient reçus en naiſſant? Toutes leurs inclinations, tous les ſentimens de leur cœur y réſiſtent: ils ſe livrent volontairement à l'injuſtice; ils ne ſont juſtes, ou plutôt ils ne font des actions juſtes que malgré eux, parce qu'ils ſentent tous que l'injuſtice leur eſt utile ou agréable; que la juſtice nuit à leur fortune ou à leurs plaiſirs; & que, ſelon l'expreſſion d'un ancien philoſophe, Platon, *de Republ. lib.* II. c'eſt une vertu qui n'eſt un bien véritable que pour les autres, & qui eſt un mal réel pour celui qui la poſſéde.

S'il y a donc quelque ſentiment naturel à l'homme, s'il y a une inclination qui ſe trouve également dans tous les humains, & qui in-

flue dans toutes leurs actions, ce n'est point l'amour d'une justice importante qui veut tenir leurs passions dans l'esclavage, sans leur dire même ce qu'elle est ; c'est uniquement le desir de leur conservation dans l'être & dans le bien être, si l'on peut parler ainsi. Voilà ce qu'on remarque dans les enfans, comme dans les vieillards, chez les peuples sauvages comme parmi les nations policées, & dans le chrétien comme dans l'idolâtre. C'est dans ce desir naturel & universel, qu'il faut chercher l'origine de la société, le fondement des loix, la source de tout ce qu'on appelle justice.

L'homme consideré dans le premier état de la nature, ne regarde & ne connoît que lui-même : il sent qu'elle lui donne un droit absolu sur toutes choses ; & qui pourroit le lui disputer, puisqu'il ne voit autour de lui que des égaux ? S'il se trouve le plus fort, il croit être leur maître, & c'est-là ce qu'il appelle le droit

naturel. Il dit, comme ceux que l'auteur du livre de la ſageſſe fait parler, *ſit fortitudo noſtra lex juſtitiæ*, *Sapient. c. 2. v.* 11. ou, comme ces anciens Gaulois qui ſe rendirent maîtres de la ville de Rome, *ſe in armis jus ferre, & omnia fortium virorum eſſe*. Tite-Live, Hiſt. liv. v. p. 169. édit. 1568.

Chaque homme apporte en naiſſant la même penſée, & comme ils deſirent tous les mêmes choſes dont ſouvent ils ne peuvent jouir que par la force, ils naiſſent tous ennemis les uns des autres, bien-loin d'être naturellement amis. Ce ſont des freres, ſi l'on veut, mais des freres rivaux; & l'amour-propre ou l'intérêt perſonnel ne reſpecte pas longtems l'égalité de la nature. De-là naît une guerre fatale de tous les hommes contre tous les hommes, & s'il s'en trouvoit parmi eux d'aſſez forts, pour vaincre & pour ſubjuguer tous les autres, on verroit alors que l'inclination naturelle de l'homme

me le porte à la domination, beaucoup plus qu'à la ſociété. Mais comme chacun craint de ſon égal tout le mal qu'il lui peut faire, c'eſt le deſir même de ſa conſervation qui le porte à épargner les autres. Une crainte mutuelle, & non pas un amour réciproque, eſt donc ce qui a raſſemblé les hommes, qui a formé entr'eux les liens de la ſociété, & qui a fait le premier traité de paix dont on ait entendu parler dans le monde, par lequel chaque homme renonçant de ſa part au droit général qu'il avoit ſur les biens & ſur la vie même des autres hommes, on eſt convenu des deux côtés de s'abſtenir de tout acte d'hoſtilité, & de demander juſtice, au lieu de ſe la rendre à ſoi-même.

Joignez à cette crainte mutuelle les beſoins réciproques que les hommes ont les uns des autres, pour ſe procurer ce qui leur manque, en donnant ce qu'ils ont de trop, & vous découvrirez clairement l'origine de toutes les liaiſons qui ſont en-

tr'eux, & ſur-tout de ces grandes ſociétés qui portent le nom de républiques ou de royaumes.

Unis par la crainte ou par la néceſſité, leur amitié eſt un commerce de politique ou d'intérêt, & non pas une ſociété de juſtice & de vertu. Ils ménagent ceux qu'ils craignent, ou dont ils ont beſoin. Toute leur vie n'eſt qu'un trafic & un échange continuel de biens, d'honneurs, de plaiſirs, de commodités, de louanges & de gloire même. Il n'eſt rien qui n'ait ſon prix & qui ne tombe en eſtimation. Ce ne ſont pas des hommes juſtes, ce ſont d'habiles négocians. De-là naiſſent toutes les loix humaines; de-là cette juſtice apparente, nom ſpécieux qu'on a donné aux regles que la crainte ou l'intérêt ont dictées.

„ *Jura inventa* metu injuſti *fatcare ne-*
„ *ceſſe eſt,*
„ *Tempora, ſi faſtoſque velis evolvere*
„ *mundi.*

Voilà la premiere ſource du droit

naturel, ajoutez-y cet autre vers d'Horace.

„ *Atque ipſa utilitas, juſti prope mater &*
„ *æqui.* *Lib. 1, Satyr. 3.*

Vous aurez la ſeconde, & ſi vous voulez voir cette vérité encore mieux développée, écoutez Glaucon dans le deuxieme livre de la république de Platon.

„ Qu'eſt-ce que la juſtice? Une
„ eſpece de tempérament qui tient
„ le milieu entre le meilleur de tous
„ les Etats, qui feroit de pouvoir
„ faire l'injuſtice ſans en craindre la
„ peine ou la vengeance, & le plus
„ mauvais de tous, qui eſt de ſouf-
„ frir l'injuſtice ſans pouvoir la re-
„ pouſſer ou la rendre. Ce qu'on
„ appelle *juſte* eſt placé entre les
„ deux extrémités; & comme l'ex-
„ périence apprend à l'homme, qu'il
„ y a encore plus de douleur à ſouf-
„ frir l'injuſtice, qu'il n'y a de plai-
„ ſir à la faire, il embraſſe volon-
„ tiers ce tempérament, non com-

„ me un véritable bien, mais com-
„ me un moindre mal, & comme
„ un parti forcé, par l'impuissance
„ où chaque particulier se trouve
„ d'être injuste utilement & impu-
„ nément (*a*) „.

Ainsi a raisonné la plus sage antiquité; tel a été dans ces derniers tems le langage de plus d'un auteur célebre: ainsi parle même un philosophe (*b*) plus estimable que les anciens & les modernes, qui ne sauroit appercevoir la justice par l'esprit, pendant qu'il l'a toujours présente dans le cœur; & qui, par un caractere bien opposé à celui du commun des hommes, toujours juste dans la pratique, n'est injuste que dans la spéculation.

(*a*) C'est une objection que Platon se fait proposer par un des interlocuteurs: *De Republ. Dialog. lib.* 2.

(*b*) M. du Trousset de Valincour, secrétaire général de la Marine & des commandemens de monseigneur le comte de Toulouse, de l'académie françoise.

Ce n'eſt pas, me dit-il, qu'il ne puiſſe y avoir dans la ſociété civile & dans les actions morales un ordre, une proportion, une harmonie, qui ſoient capables de plaire à l'eſprit humain, comme les beautés de la peinture, de l'architecture, de la muſique & des autres arts. Mais comme il ne juge de ces beautés que par le plaiſir qu'elles lui font, ou par l'utilité qu'il en reçoit, il meſurera auſſi ſur les mêmes regles, la bonté des actions morales.

S'il y applique celle du plaiſir, outre qu'elle eſt incertaine, parce que ce qui plaît à l'un déplaît ſouvent à l'autre, & que l'éducation, l'habitude, l'exemple dominent ſouvent ſur le plaiſir même, tout homme ne dira-t-il pas, s'il veut être de bonne foi, qu'il ſent plus de plaiſir dans ce qui porte le nom de vice, que dans ce qu'on appelle vertu? Notre cœur n'applaudit-il pas en ſecret à Ovide, lorſqu'il dit:

Jupiter esse pium statuit, quodcumque juvaret. Ovidium, *Heroid, Epist. IV, vers.* 133.

L'utilité sera-t-elle une régle plus sûre pour juger des actions morales? Mais à qui les richesses, à qui les honneurs, à qui tous les autres présens de la fortune tombent-ils en partage? Est-ce au juste ou à l'injuste? L'injustice a souvent fait des riches, la justice n'a jamais fait que des pauvres, & sa plus grande faveur est de laisser l'homme dans l'état où elle l'a trouvé.

Ainsi, me dit encore le même philosophe, chercher l'idée d'une justice primitive dont les principes soient gravés dans le cœur de l'homme, c'est chercher une chimere. Nous pouvons parvenir à la connoissance de la vérité, parce que la vérité n'est autre chose que l'existence de la chose vraie, & il y a certainement des choses qui existent, ou en elles-mêmes, ou dans notre esprit. Mais ce qu'on appelle justice n'existe ni hors

de nous, ni dans nous. Ce n'est point un objet fixe & certain que notre intelligence puisse saisir. On révolte ou l'on partage les sentimens des hommes dès que l'on veut la définir. La justice n'est qu'un rapport ou une conformité à ce qui est juste; mais le *juste* est aussi difficile à définir que la justice. Ainsi, puisqu'elle consiste dans la conformité avec un objet, il faut nécessairement, ou que cet objet soit la volonté connue & certaine d'un Etre supérieur, ou qu'il ne soit autre chose que ce qui est utile pour notre conservation.

Si l'on suit la premiere idée, la justice peut être définie, une soumission parfaite à la loi de Dieu, qui, étant clairement annoncée, devient un objet certain, dont tous les esprits sont également susceptibles.

Si l'on s'attache à la seconde, la justice sera un amour propre bien entendu, ou les préceptes d'une raison sage & éclairée, qui nous porte & nous enseigne de nous conserver

dans l'être & dans le bien être, en évitant le plus de peines, & en nous procurant le plus de plaiſirs qu'il eſt poſſible à l'humanité.

La premiere de ces deux idées aura lieu dans tous les cas ſur leſquels Dieu nous a fait connoître ſa volonté ; & la ſeconde dans tous ceux où il a laiſſé l'homme libre, & entre *les mains de ſon propre conſeil*, comme parle l'Ecriture. *Eccl. XV*, 14.

Juſqu'ici j'ai recueilli avec ſoin toutes les raiſons des ennemis, ou plutôt des adverſaires de la loi naturelle. J'ai eu une grande attention à ne me diſſimuler aucune de leurs objections ; j'ai tâché même d'en former comme un corps ou un ſyſtême ſuivi ; & il me ſemble que par-là je les ai fortifiées bien-loin de les affoiblir, pour me mettre en état de mieux ſentir l'impreſſion que la ſuite & l'enchaînement de toutes ces objections réunies feroient ſur mon eſprit. Je la ſens en effet toute entiere ; mais je ſens en même-tems

que ma raiſon en eſt moins ébranlée que mon imagination. Je ne ſais quelle voix s'éleve du fond de mon être, qui me dit intérieurement, qu'il y a une juſtice indépendante de toute loi poſitive, & de l'amour que j'ai pour moi. Je crois même avoir remarqué dans les raiſons du ſentiment contraire, des termes équivoques, des notions confuſes, des principes trop facilement ſuppoſés, & des conſéquences peut-être encore plus haſardées. Mais il me faut du tems pour démêler ce que mon eſprit ne fait encore qu'entrevoir dans une maniere de raiſonner ſi ſubtile & ſi ſpécieuſe. Je ne ſaurois rien faire de mieux pour y parvenir, que d'eſſayer d'abord d'éclaircir les différentes idées que je trouve en moi ſur cette matiere; de définir ou d'expliquer les expreſſions obſcures ou équivoques; d'écarter d'un côté, tous les préjugés, & de l'autre, tous les principes de raiſonnement qui ſont douteux, ſuſpects ou inutiles,

pour réduire la queſtion à des termes ſimples, qui me donnent une grande facilité pour la réſoudre, s'il m'eſt poſſible de le faire. C'eſt donc à examiner ces préliminaires & à reconnoître, pour ainſi dire, les dehors de la place, que je deſtine ma ſeconde méditation. L'étendue ou la difficulté de la matiere m'obligeront peut-être à en faire plus d'une ſur ce ſujet.

SECONDE MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Philoſophes de nos jours moins ſages & moins religieux pour la plupart que les poëtes payens. Ils ſemblent vouloir épargner à la raiſon la peine de combattre ſes paſſions; ils travaillent à étouffer ou à prévenir des remords, qui ſont une ſalutaire barriere contre les vices. Ce coupable deſſein n'eſt pas celui du philoſo-

phe qui a donné lieu à cet ouvrage. Mais il n'auroit pas dû décrier la loi naturelle, sous prétexte de mieux établir la nécessité de la révélation. Sans le savoir ou le vouloir, il favorise ces esprits inquiets & corrompus, qui en éteignant la lumiere de la justice naturelle, veulent procurer à l'homme la paix ou l'impunité dans ses désordres. Deux objections à résoudre. La premiere prise des doutes affectés ou involontaires des hommes. J'ai des connoissances claires, distinctes & certaines : elles sont indépendantes de l'opinion, des préjugés & de l'ignorance de mes semblables. Inutilité des fictions imaginées par quelques philosophes pour attaquer l'idée de la justice naturelle. Leurs raisonnemens fondés sur la diversité des opinions humaines, non-seulement faux, mais ridicules. Nouvelle objection, qui consiste à opposer la conduite du commun des hommes à l'idée de la

justice. On en renvoie l'examen & la réponse à la Méditation suivante.

PLus je repasse dans mon esprit les argumens des philosophes que j'ai fait parler dans ma premiere méditation, plus je me sens frappé d'une réflexion qui m'afflige, parce qu'elle me fait trop sentir la foiblesse & l'incertitude de notre raison.

Autrefois les poëtes mêmes, Casuistes peu séveres, faisoient un crime à l'homme de trahir son devoir qu'il connoissoit. Médée étoit coupable, selon eux, ou plutôt selon elle-même, lorsqu'elle disoit, *je vois le bien, je l'approuve;* mais en le voyant & en l'approuvant, *je fais le mal que la passion m'inspire & que ma raison condamne. Ovid. Metamorph. lib. VII, vers. 18. & seqq.*

Me trahit invitam nova vis; aliudque cupido,
Mens aliud suadet: video meliora, proboque:
Deteriora sequor.

J'entends les philoſophes & les poëtes, qui m'aſſurent que les tourmens des enfers n'ont rien d'auſſi affreux pour l'homme criminel, *que le ſupplice de porter nuit & jour en ſoi-même le témoin de ſon crime, & d'éprouver à tous momens la torture intérieure d'une conſcience vengereſſe. Juvenal. Satyrar. lib. V, 192 & ſeqq.*

Ils ſuppoſoient donc, que ſi l'homme n'avoit pas toujours aſſez de force pour pratiquer la vertu, il avoit au moins aſſez de lumiere pour la connoître; & ils regardoient ces remords, dont il étoit déchiré lorſqu'il avoit manqué à ſon devoir, comme le témoignage d'une ame naturellement juſte, trop foible pour faire le bien, mais trop éclairée pour ne pas ſe condamner elle-même, quand elle avoit fait le mal.

Exemplo quodcumque malo committitur, ipſi .

Displicet authori : prima est hæc ultio quod, se
Judice, nemo nocens absolvitur. Juvenal. ibid. vers. 1. & seqq.

Séneque dit la même chose que Juvenal.

Mais aujourd'hui, sans donner à l'homme plus de force pour suivre la régle, on lui dispute même la capacité de la connoître. Il semble qu'on veuille épargner à sa raison la peine de combattre contre sa passion, & qu'on ne cherche plus qu'à prévenir, ou à étouffer des remords qui le tourmenteroient en effet bien vainement, s'il étoit vrai que la justice, qu'il se reproche en secret d'avoir violée, ne fût qu'un nom vuide de sens, propre à troubler une ame foible, mais incapable de faire impression sur un esprit fort, qui sent bien qu'il n'a, & qu'il ne peut avoir, aucune idée de ce qu'on appelle *justice.*

Je sais que le philosophe qui

m'engage à méditer ſur cette matiere eſt bien éloigné d'avoir de telles penſées. S'il paroît dégrader en un ſens notre raiſon, ce n'eſt que pour mieux établir la néceſſité de la révélation : c'eſt par un excès de zele & comme par une ſainte jalouſie pour la loi divine, qu'il ſe plaît à rabaiſſer & à décrier la loi naturelle.

Mais pourquoi priver l'homme d'un de ſes avantages ſous prétexte qu'on lui en donne un autre ? Dieu n'eſt-il pas l'auteur de la raiſon comme de la révélation ; & un philoſophe ſi religieux ne craint-il point de prêter des armes à ceux qui n'ont parlé, comme lui, contre la juſtice naturelle, que parce qu'ils ont cru ce qu'il n'a garde de croire, je veux dire, qu'en rendant l'homme moins éclairé, ils le rendroient moins coupable, & qu'ils ajouteroient à ſon innocence, ou du moins à ſa tranquillité, tout ce qu'ils retrancheroient à ſes connoiſſances, comme s'ils lui avoient dit :

Noctem peccatis, & fraudibus objice nubem.

Vous ne pouvez ſupporter l'éclat d'une lumiere importune qui vous montre ce que vous devez faire, & qui vous reproche de ne l'avoir pas fait. Fermez les yeux, ou croyez que vous ne pouvez les ouvrir, & vous ſerez en repos. Enveloppez-vous dans les ténébres d'une ignorance favorable ; vous ne ſauriez avoir aucune idée claire de vos devoirs, jouiſſez donc de l'imperfection de votre être. La nature auroit moins fait pour vous, ſi elle vous avoit donné les connoiſſances qui vous manquent ; en vous les refuſant, elle vous a tout permis.

Je m'égare trop long-tems dans cette premiere réflexion, & j'oublie que c'eſt par des argumens métaphyſiques, & non par des preuves morales, que je dois tâcher de réſoudre la queſtion que j'examine. Le moral a cependant ſon utilité dans le commencement de cet examen.

Il ſert au moins à me mettre en garde contre une opinion dont on peut tirer des conſéquences ſi dangereuſes. Mais ne perdons plus de temps, & attachons-nous au véritable objet de cette méditation, qui eſt de préparer la voie à une plus profonde recherche de la juſtice, en définiſſant les termes, en éclairciſſant mes idées, & en réduiſant, s'il ſe peut, les principes généraux à leur véritable valeur.

Il s'agit de ſavoir, ſi nous pouvons trouver en nous *une connoiſſance claire & certaine* de la juſtice conſidérée en elle-même, ſans être obligés d'avoir recours *à la loi poſitive* que la révélation nous fait connoître, & indépendamment de l'inclination naturelle que nous avons pour *notre conſervation dans l'être & dans le bien-être.* En un mot, ſi je puis connoître la juſtice, comme je connois pluſieurs *vérités*, ſans conſulter ni la révélation, ni mon propre intérêt.

J'ai donc à définir d'abord ce qu'on appelle une connoiſſance claire & certaine, & après en avoir donné une notion générale, je ſerai obligé, pour l'approfondir plus exactement, d'écarter, avant toutes choſes deux préjugés, dont je vois que l'on veut ſe ſervir pour me troubler dans la poſſeſſion paiſible de mes penſées.

Le premier eſt l'ignorance, le doute ou la contradiction même des autres hommes, dont on tire des argumens ſubtils, pour me jetter dans l'incertitude ſur les connoiſſances qui me paroiſſent les plus certaines; & ce ſera à cette occaſion que j'aurai à examiner ce que l'on doit penſer des hypotheſes ou des fictions de quelques philoſophes qui imaginent des ſituations ſingulieres, où ils placent un perſonnage fantaſtique, pour exercer leur eſprit à deviner quelles ſeroient les penſées ou les actions d'un tel perſonnage, & à en tirer des conſéquences bonnes

ou mauvaiſes, par rapport à la nature des connoiſſances humaines.

La ſeconde, eſt la conduite ou la pratique du commun des hommes qu'on veut oppoſer à la ſpéculation, pour en conclure que les hommes ne connoiſſent point véritablement leur devoir, parce qu'ils ne le ſuivent preſque jamais, difficulté qui me donnera lieu de diſcuter exactement la ſollidité de cette propoſition générale, que toutes nos facultés & notre volonté même ſont néceſſairement & invinciblement affectées par leur objet.

Si je puis me mettre au-deſſus de ces deux préjugés, je tâcherai d'entrer plus avant dans l'examen du principe ſur lequel la certitude de mes connoiſſances peut être appuyée; & comme je vois que l'on entreprend d'oppoſer l'idée de la vérité à celle de la juſtice pour accorder la connoiſſance de l'une au genre humain, & pour lui refuſer la connoiſſance de l'autre, je ſerai obligé d'examiner

avec attention ce que c'eſt que la vérité, d'en diſtinguer les différentes eſpéces, & de faire pluſieurs réflexions ſur la marque ou le caractere auquel je peux les connoître.

Mais de toutes les diſtinctions dont cette matiere eſt ſuſceptible, la plus importante ſans doute, par rapport à l'idée de la juſtice, eſt celle des vérités ou des connoiſſances qu'on appelle innées, c'eſt-à-dire, qui nous ſont naturelles ou qui naiſſent avec nous, & des vérités ou des connoiſſances acquiſes, qui ſont le fruit de notre application, & l'ouvrage de notre eſprit. Ainſi, pour achever d'éclaircir tout ce qui regarde mes connoiſſances conſidérées en elles-mêmes, je ne pourrai me diſpenſer de définir, s'il ſe peut, ce qu'on doit appeller une idée naturelle ou innée, & d'examiner ſi nous en avons quelqu'une qui puiſſe mériter juſtement ce nom.

Il ne me reſte plus après cela qu'un dernier terme à expliquer, je

veux dire cette inclination ou ce desir que tous les hommes apportent en naiſſant pour leur conſervation dans l'être & dans le bien-être : & c'eſt une matiere ſi féconde en équivoques ou en notions confuſes, que je ne pourrai m'attacher trop à la développer.

Comme l'utile, l'agréable, l'honnête, ſont les trois grands objets entre leſquels le deſir du bien-être ou du bonheur partage le cœur de l'homme, ſoit qu'on le conſidere dans la ſollitude ou qu'on l'enviſage dans la ſociété, je m'appliquerai principalement à me former des idées claires & préciſes de ce qui eſt vraiment utile, ou vraiment agréable, ou vraiment honnête, pour mieux juger par-là de l'amour que l'homme ſe porte lui-même, & de l'inclination qu'il peut avoir pour ſes ſemblables; dont j'eſſayerai de bien pénétrer les motifs, parce qu'ils me ſerviront à remonter juſqu'à l'origine de toutes les ſociétés générales &

particulieres, qui ſont le principal objet de la juſtice de toutes loix.

Ce ſera après avoir tâché de bien éclaircir toutes ces notions préliminaires que je ſerai peut-être plus en état d'entrer dans le fond de la queſtion que je me propoſe de réſoudre, & de me former une idée de la juſtice, par laquelle je puiſſe juger, ſi cette idée eſt une chimere ou une réalité.

Dans ce plan que je viens de tracer, pour donner de l'ordre & de la ſuite à mes penſées, je ſuppoſe toujours l'exiſtence de Dieu, comme une vérité certaine & reconnue. Mais après avoir traité la queſtion dont il s'agit dans cette hipothèſe, ou plutôt dans cette thèſe inconteſtable, j'aurai peut-être le courage d'examiner, s'il ne reſteroit pas encore dans le cœur de l'homme quelques principes du droit naturel, quand même il pourroit douter ſérieuſement de l'exiſtence de Dieu; & ſi le ſage & ſavant Grotius a peu

raiſon de dire, après avoir donné une idée générale du droit naturel; *Et hæc quidem quæ jam diximus locum aliquem haberent, etiam ſi daremus, quod ſine ſummo ſcelere dari nequit, non eſſe Deum, aut non curari ab eo negotia humana. Grot. de Jure Pacis & Belli Prolegom.* §. XI.

Entrons à préſent en matiere, & voyons d'abord ce que c'eſt qu'on peut appeller une *connoiſſance claire, diſtincte & certaine*, quels en ſont les caracteres, & à quelles conditions je puis me rendre témoignage à moi-même, que je connois clairement une vérité. Je ne parle ici que de celles qui regardent la nature, ou l'eſſence des choſes, & non pas de celles qui ont leur exiſtence pour objet, & qu'on appelle vérité de fait.

Connoître en général, c'eſt avoir une idée des propriétés eſſentielles de la choſe que l'on connoît: la connoître clairement, c'eſt avoir une idée claire de ſes propriétés: la connoître diſtinctement, c'eſt la conce-

voir aſſez évidemment pour pouvoir la diſtinguer de tout autre être : enfin, la connoître certainement, c'eſt ne conſerver aucun doute ſur l'évidence de cette idée.

Je connois un triangle, lorſque j'ai une notion générale des propriétés de cette figure : je le connois clairement, lorſque j'ai une idée claire & lumineuſe de ſes propriétés : je le connois diſtinctement, lorſque je ſuis en état de ne le confondre, ni avec un quadrilatère, ni avec un cercle ou une ellipſe, ni avec quelqu'autre figure que ce puiſſe être ; & enfin, je le connois certainement, lorſque je ſens qu'il m'eſt impoſſible de douter que mon idée ne me repréſente un vrai triangle.

Mais qu'eſt-ce qui m'apprend que ma connoiſſance eſt claire, diſtincte, certaine? Je n'ai ſur cela d'autre maître, d'autre témoin, d'autre juge que moi-même : c'eſt par une eſpece de conſcience ou de ſentiment intérieur, que je reconnois la

préſence

préſence de la vérité. Dieu n'y a point attaché d'autre caractere pour me la rendre ſenſible, que cette adhéſion, cet acquieſcement, ce repos parfait que j'éprouve dans le fond de mon ame, lorſque l'évidence m'éclaire véritablement. Je crois avoir trouvé ce que je cherche, parce que je ſens intérieurement que je ne cherche plus rien; & je décide, préciſément parce que je ne ſaurois plus douter.

Je ne vois point d'autre raiſon qui me faſſe acquieſcer pleinement aux vérités les plus ſimples & les plus évidentes, comme celles des mathématiques; & ſi l'on attaque ce principe, ce n'eſt plus à l'idée de la juſtice qu'on en veut, c'eſt à la certitude de toutes mes connoiſſances; c'eſt avec Pyrron, ou avec les Sceptiques qu'il faut que je diſpute, plutôt qu'avec les adverſaires du droit naturel; mais celui que j'ai en vue dans ces méditations, ne voudra pas, ſans doute, me réduire à la triſte

néceſſité de ne rien connoître du tout. Il refuſe ſi peu à l'homme le privilége de connoître la vérité, qu'il en tire un argument pour prouver que l'homme ne ſauroit avoir aucune notion de la juſtice naturelle.

Je reprends donc la ſuite de mes idées. Je puis avoir des connoiſſances certaines ; mais dans le progrès que mon eſprit fait pour les acquérir, je ne vois rien qui ne ſe paſſe entre moi & moi-même. C'eſt moi qui conçois ; c'eſt moi qui conçois clairement & diſtinctement ; c'eſt moi qui me rends témoignage à moi-même de l'évidence & de la diſtinction de ma connoiſſance. Je puis bien en raiſonner avec un autre homme : je ſens que le concours, ou même le combat de ſes lumieres augmente quelquefois les miennes, redouble mon attention, & m'excite à faire un plus grand effort pour découvrir la vérité. Mais après avoir été ou affermi, ou contredit dans mes ſentimens, c'eſt toujours ſur mes idées

ou naturelles ou adoptées, c'eſt ſur l'évidence qui les accompagne, que je forme mon jugement; & quand je l'ai une fois prononcé, il m'importe fort peu de ſavoir, s'il y a d'autres hommes qui ne ſentent point la vérité que j'apperçois très-clairement. Une propoſition ne devient pas douteuſe, parce qu'il y a des eſprits qui en doutent. Ce que les Caſuiſtes appellent une probabilité extrinſeque eſt heureuſement ignoré par les Métaphyſiciens. Le doute, s'il y en a, naît de la choſe même, & non de l'opinion que quelques hommes en ont. Autrement, avant que de rien affirmer, je ſerois obligé d'interroger non-ſeulement les hommes de tous les pays, comme je l'ai dit dans ma premiere méditation, mais les hommes de tous les ſiecles paſſés, préſent & à venir. Car pourquoi les vivans auroient-ils plus de pouvoir ſur ma raiſon que les morts, ou que ceux qui ne ſont pas encore nés? Il n'y auroit

donc point de queſtion qui ne fût abſolument interminable; & le monde feroit fini avant que j'euſſe pu trouver une ſeule vérité certaine dans le monde. Que verrois-je même, ſi je vivois juſqu'à la fin des ſiecles, & ſi au dernier moment de la nature, je voulois faire la réduction, & avoir comme le réſultat des penſées du genre humain ? Je trouverois un pays contraire à un autre pays, un ſiecle à un autre ſiecle, l'homme croyant tout & doutant de tout, aveugle dans ſa crédulité, encore plus aveugle dans ſon incrédulité, les philoſophes mêmes, partagés en tant de ſectes différentes, que comme Cicéron l'a remarqué, le paradoxe le plus abſurde trouve toujours un philoſophe pour garant ; nulle vérité qui fût certaine, s'il ſuffiſoit, pour la rendre douteuſe, de montrer qu'elle a été combattue ; nulle erreur qui ne devînt probable, ſi c'étoit aſſez, pour l'accréditer de faire voir qu'elle a été ſoutenue

Et dans cette confufion des opinions humaines, plus trifte encore & plus humiliante que celle des langues, je ne verrois plus rien de grand dans le monde que Pyrron & fes fectateurs, qui n'auroient fu au moins défefpérer fagement de trouver aucune vérité fur la terre.

Ainfi, comme je l'ai déja dit, ou il faut me réduire avec eux à un doute général & perpétuel, ou je dois demeurer ferme dans ce principe, que c'eft en moi & en moi feul que je peux trouver la certitude de mes connoiffances dans toutes les fciences de raifonnement.

Eft-il bien vrai cependant, que du haut de ma philofophie je doive méprifer les opinions des autres hommes? Ne fuis-je pas fouvent obligé de me fervir de leur confentement pour établir certaines vérités, ou pour les porter à un plus haut degré de certitude? Les plus grands philofophes, les théologiens après eux, n'ont-ils pas employé cet ar-

gument pour prouver l'exiſtence de Dieu ? Voudrois-je moi-même renoncer à l'avantage qu'on en peut tirer, pour faire voir qu'il y a dans notre ame une idée naturelle de la juſtice ?

Je ſens toute la force de cette difficulté. Mais pour en fixer la juſte valeur, ne puis-je pas diſtinguer différens degrés dans les diſpoſitions des hommes, qui les portent à embraſſer certaines opinions ?

Souvent c'eſt une ignorance abſolue qui en eſt la cauſe. Mais cette ignorance n'eſt autre choſe que l'abſence ou la privation de la ſcience ; & pour parler correctement, lorſque les hommes nient une vérité, ſeulement par un défaut de connoiſſance, ce n'eſt pas une opinion que j'ai à combattre, c'eſt plutôt une négation d'opinion ou de créance, qui n'a rien de poſitif, & qui n'èſt à l'égard d'une connoiſſance claire & évidente, que ce que l'ombre ou les ténébres ſont à l'égard de la lumiere.

Le doute des hommes n'eſt guére moins négatif que leur ignorance : ce que j'ai appellé une privation ou une négation d'opinion ou de créance, vient d'un défaut entier, ou d'une abſence totale de lumiere. Le doute eſt fondé ſur une privation ou ſur un défaut de connoiſſance claire & parfaite. L'une peut être comparée à la nuit, l'autre eſt une eſpece de crépuſcule.

Quale per incertam lunam, ſub luce malignâ
Eſt iter in ſilvis.

Et comme il ſeroit abſurde, que l'obſcurité de la nuit ou la lueur ſombre & équivoque du crépuſcule me fiſſent douter de la clarté du jour, dans le temps même que mes yeux ſont frappés de ſa lumiere, ainſi toute opinion humaine qui n'eſt fondée que ſur un défaut de connoiſſance, ou de connoiſſance claire, ne ſauroit m'ébranler, ni m'inquiéter même dans la poſſeſſion d'une vérité qui éclaire mon eſprit par ſon évi-

dence. Je regarde les hommes qui combattent mes ſentimens, parce qu'ils ne les entendent pas, ou parce qu'ils ne les entendent qu'à demi, comme des témoins qui nient ou qui doutent. Un juge éclairé qui lit leurs dépoſitions, en conclut ſeulement qu'ils n'ont pas vu l'action, ou qu'ils ne l'ont pas bien vue ; & il préfére, par cette raiſon, ſuivant la régle des juriſconſultes, un ſeul témoin qui affirme, à mille témoins qui nient.

Je ſuis pour moi-même un témoin qui a vu, & qui a bien vu, lorſque j'ai une connoiſſance claire & certaine. Les autres hommes qui ignorent, ou qui doutent, ne ſont à mon égard que des témoins négatifs, qui ne doivent faire aucune impreſſion ſur mon eſprit.

Mais je ne ſuis pas le ſeul homme qui puiſſe avoir des idées claires & évidentes. Ceux qui ont la même nature que moi ſont également ſuſceptibles d'ignorance & de ſcience,

de doute & de certitude, en un mot d'erreur & de vérité.

Si j'entends donc un homme qui me dise, non pas j'ignore ou je doute, & je nie ce que vous affirmez, parce que je ne l'entends pas; mais j'ai une idée claire & distincte d'une vérité, comme par exemple de l'existence de Dieu: s'il me fait ensuite concevoir son idée, en me disant que ce qu'il entend par le nom de Dieu, est un être incorporel, souverainement parfait, qui existe nécessairement & qui donne l'existence à tous les êtres: alors ce ne sera point un simple défaut de connoissance que j'aurai à combattre, si je pense autrement que lui: ce ne sera plus des ténébres qu'on opposera à mes lumieres: ce sera une idée claire & intelligible, dont je serai obligé d'examiner la vérité.

Mais par quelle régle & sur quels principes ferai-je cet examen? M'arrêterai-je à l'autorité de celui qui me parle, quand même il auroit pour

lui le suffrage de presque tous les hommes? Non: j'appellerai toujours de lui à moi-même, & je citerai son opinion au tribunal de ma raison. Ce sera-là, que par une suite, par un progrès d'idées claires & toujours également discutées, je jugerai si cette opinion a un caractere d'évidence ou de lumiere à laquelle mon esprit ne puisse résister.

J'examinerai s'il est possible qu'il l'ait reçue par les sens, ou qu'il l'ait fabriquée, pour ainsi dire, par des abstractions & des précisions réitérées, ou par quelqu'autre opération de son entendement; s'il ne la doit point au préjugé de la naissance, de l'éducation, de l'exemple; pourquoi la plus grande partie des hommes a une notion conforme à la sienne; si cette notion leur a été transmise par une ancienne tradition; par qui cette tradition a commencé; comment celui qui en a été le premier auteur a pu avoir une telle pensée; pourquoi ceux qui l'ont suivi, l'ont reçue si facile-

ment & l'on conſervée avec tant de perſévérance ; ſi l'on peut concevoir que l'idée de Dieu exiſte ſans ſon objet, & qu'une autre cauſe que cet objet méme l'ait imprimée dans notre ame. J'eſſayerai enfin de ſuppoſer que cette idée eſt fauſſe : je diſcuterai toutes les difficultés qui naîtroient de cette opinion. Je verrai ſi ma raiſon peut en trouver le dénouement, ſi une matiere éternelle & indépendante ; ſi un mouvement ſans moteur ; ſi un concours fortuit des parties de cette matiere ; ſi un heureux haſard, ſans aucune intelligence, préſente à mon eſprit une idée plus claire & plus ſatisfaiſante que celle d'un Dieu, auteur & créateur de tout ce que je connois. Je comparerai exactement l'une & l'autre hypothèſe, & ſans entrer dans un plus long détail de tout ce que je ferai, j'aurai toujours ſoin au moins d'oppoſer idée à idée, lumiere à lumiere, évidence à évidence ; en un mot, je ferai un bon uſage de mon

eſprit, pour voir ſi celui qui me parle, a fait un bon uſage du ſien; & ce ſera ſeulement après ce long & rigoureux examen, que trouvant des idées claires & évidentes, ou plutôt reconnoiſſant dans les ſiennes la clarté & l'évidence des miennes, je demeurerai tranquille dans la jouiſſance de la vérité, non par impreſſion, ou par autorité, mais par jugement & par raiſon.

Il eſt vrai qu'après cela je reviendrai avec plaiſir ſur mes pas, pour remarquer qu'il y a quelque choſe dans l'eſprit des hommes en général, qui s'accorde parfaitement avec mon opinion. Ma curioſité m'aura déja porté à en rechercher des cauſes; mais je ne ſentirai pleinement ce plaiſir, qu'après avoir bien goûté celui qui eſt attaché à l'évidence de l'idée conſidérée en elle-même. Ce ſera pour moi une ſatisfaction que je puis appeller acceſſoire, parce qu'elle doit ſuivre & non pas précéder la premiere; de me voir affer-

mi dans mon ſentiment par le conſentement preſqu'unanime du genre humain, & cette ſatisfaction ſur quoi ſera-t-elle fondée ? Sur une idée dont je crois ſentir la vérité, je veux dire, ſur ce qu'il me paroît moralement impoſſible, que tous les hommes s'accordent ſur une idée, qui eſt ſi éloignée de leur ſens ; & que cependant cette idée ne ſoit qu'une illuſion & un effet ſans cauſe.

Ainſi rien ne peut ébranler ce principe général, que toute la certitude de mes connoiſſances conſiſte dans la clarté & l'évidence de mes penſées, à laquelle je ſens que je ne ſaurois refuſer mon conſentement, & que c'eſt moi ſeul qui en ſuis en même tems le témoin & le juge, indépendamment de tout ce que les autres hommes en peuvent croire. Car pour réunir mes penſées ſur ce ſujet, comme en un ſeul point de vue, ou je n'aurai affaire qu'à des eſprits qui ne ſont dans l'ignorance ou dans le doute, que parce qu'ils

ſont aveugles ou qu'ils ne voient qu'à demi, & alors leur opinion n'eſt qu'une privation de lumiere qui ne ſauroit me faire douter de la clarté de mes idées: ou je trouverai des hommes qui me préſenteront des idées intelligibles; & en ce cas, la queſtion ſe réduira à examiner s'ils ſont un uſage légitime de leur raiſon, ce que je connoîtrai en uſant ſagement de la mienne. Ainſi, je ne jugerai jamais & n'acquerrai jamais de véritable certitude dans mes jugemens, que par l'évidence de mes idées, qui ſera la ſeule regle que j'appliquerai toujours à celles d'autrui, pour les rejetter, ſi elles y ſont contraires, & pour les approuver, ſi elles y ſont conformes.

Que penſerai-je donc de ces fictions ingénieuſes, mais peut-être plus dignes du théâtre que du Lycée, où l'on ſe repréſente un perſonnage d'imagination. Un homme, par exemple, nourri dans les bois juſqu'à

l'âge de trente ans, ſans parler à perſonne, ſans avoir même l'uſage de la parole : On aſſure qu'il n'a jamais penſé à ce que c'eſt que la juſtice, parce qu'on ſuppoſe qu'il ſe jettera ſur un paſſant, & qu'il l'étranglera même, s'il le faut, pour lui arracher une nourriture dont la faim le preſſe de ſe raſſaſier.

Mais que m'importe, en vérité, de ſavoir ce que cet homme penſe, ou ce qu'il ne penſe pas? Je ſuppoſe que ceux qui le font agir comme il leur plaît, puiſſent le deviner, & qu'ils aient même réuſſi : croirai-je donc que l'homme ne trouve en lui-même qu'un inſtinct naturel qui le porte à la violence, parce que l'idée de la juſtice ne ſe préſente pas d'abord à cette eſpece de bête féroce, ou parce que le ſentiment trop vif d'un beſoin preſſant étouffe en lui toute réflexion?

Je doute que ceux qui ſe plaiſent à ces ſortes d'images ou de fictions ; en aient jamais bien ſenti toutes les

conséquences. Y a-t-il rien dont je ne puisse douter, si pour rendre mon esprit flottant & incertain sur quelque vérité que ce soit, il suffit d'évoquer ainsi une ombre ou un fantôme, qui sera toujours un personnage fort déraisonnable, & qui ne manquera jamais de répondre à celui qui le met sur la scene, qu'il ne sait point cette vérité, ou qu'il ne la croit pas ?

Un Pyrrhonien, qui voudra combattre la certitude des vérités mathématiques, me produira un pareil acteur à qui il fera dire, que ces vérités ne se sont jamais présentées à son esprit, qu'il ne sait ce que c'est qu'un point, une ligne, une surface, un solide; qu'il ne voit même rien dans la nature qui soit exactement conforme aux notions que les mathématiciens attachent à ces mots; d'où le Pyrrhonien conclura aussi-tôt, que les hommes n'ont aucune idée naturelle des premiers élémens de la géométrie, & cette conséquence sera au

moins aussi juste que celle qu'on tire des avantures imaginaires de notre habitant des bois, dont on veut que l'ignorance ou les passions soient pour moi des oracles qui m'obligent à croire que je n'ai point d'idée de la justice, parce qu'il ne la connoît pas, ou parce qu'il n'y fait pas attention.

Un athée, pour parler de vérités plus importantes, aura aussi à ses gages une espece de spectre ou d'esprit familier, à qui il fera prendre telle forme qu'il lui plaira, pour venir nous déclarer que son ame n'a aucune notion de la divinité, & qu'il n'a jamais pensé qu'il y eût ni qu'il pût y avoir un Etre supérieur qui eût créé le ciel & la terre. Donc, dira l'incrédule, il n'est pas vrai que l'homme trouve une idée de Dieu dans le fond de son être, ou qu'il puisse la découvrir par ses lumieres naturelles. On ne le dit que trop en effet, & pour réaliser le fantôme, on va chercher des peuples dans quelques coins de l'Amérique, dont on nous raconte

avec un ſecret plaiſir, qu'on les a trouvés dans une ignorance profonde de la divinité.

En voilà aſſez pour me faire ſentir combien tous les raiſonnemens qu'on fonde ſur de pareilles ſuppoſitions ou ſur des faits mal diſcutés, peuvent être dangereux. Mais comme je ne parle ici qu'à moi-même, je ne craindrai point d'ajouter qu'ils me paroiſſent de véritables ſophiſmes, dont il eſt aiſé de découvrir l'illuſion en cherchant ſeulement quelle peut être la majeure de ces ſortes d'argumens. Je crois ſentir évidemment qu'il ne peut y en avoir que deux, & qu'il faut néceſſairement que ceux qui s'en ſervent, raiſonnent ſans le remarquer eux-mêmes, de l'une des deux manieres ſuivantes.

1°. Ce que quelques hommes ne connoiſſent pas par les ſeules lumieres naturelles, nul homme ne le peut connoître, en ne faiſant uſage que des mêmes lumieres.

Or, il y a quelques hommes qui n'ont aucune notion de la juſtice par leurs lumieres naturelles.

Donc nul homme qui n'aura d'autre ſecours que ces lumieres, ne pourra jamais avoir aucune idée de la juſtice.

2°. Ce qu'un homme peut découvrir en ſe ſervant bien de ſa raiſon, tout autre homme peut auſſi l'appercevoir, quoiqu'il ne ſe ſerve point de ſa raiſon, ou qu'il en abuſe.

Donc, ou l'idée de la juſtice ne peut jamais être apperçue par ceux mêmes qui ſavent uſer de leur raiſon, ou elle doit l'être auſſi par ceux qui n'en font aucun uſage, ou qui en uſent mal: & par conſéquent, ou le perſonnage que nous produiſons ſur la ſcene, doit avoir cette idée; ou s'il ne l'a point, perſonne ne la peut avoir.

L'abſurdité de l'une & de l'autre majeure eſt évidente & la néceſſité d'admettre la premiere ou la derniere pour tirer quelqu'avantage des ſup-

positions dont il ſagit, ne l'eſt pas moins. Car ſi un homme peut connoître, par ſes lumieres naturelles, ce qu'un autre homme ne connoît pas par les ſiennes ; ou s'il eſt vrai qu'en uſant bien de mon eſprit je puiſſe découvrir ce que mon ſemblable qui n'en uſe point, ou qui en uſe mal, ne découvrira pas ; tous les fantômes qu'on fera parler ne prouveront jamais rien, parce qu'il faudra toujours en revenir à ſavoir, s'ils ont fait un bon uſage de leur raiſon. Ainſi, ſans m'engager dans des recherches conjecturales, & ſans vouloir exercer l'art de la divination ſur les penſées de pareils perſonnages, j'aurai bien plutôt fait de travailler ſur un ſujet réel, c'eſt-à-dire, ſur moi-même, d'approfondir mes idées, de voir ce que je peux découvrir clairement, en me ſervant bien de mon eſprit ; & de laiſſer les fantômes ſe battre en l'air, (car j'oublois de remarquer qu'il peut y avoir ici fantôme contre fantôme) pendant

que je ne chercherai une connoiſſance certaine que dans le fond de mon ame.

J'ai employé bien du tems à me délivrer de ce préjugé importun que l'on tire de l'imperfection ou de la diverſité des opinions humaines, mais je n'en ſuis guere plus avancé. On m'a oppoſé d'abord les penſées des autres hommes pour me troubler dans la poſſeſſion des miennes ; on veut m'oppoſer à préſent leurs actions. On argumente par la pratique contre la ſpéculation ; & on ſe ſert de la conduite du commun des hommes pour prouver qu'ils n'ont aucune idée naturelle de la juſtice. Ce n'eſt donc plus contre des perſonnages de fantaiſie que j'ai à combattre, c'eſt contre des êtres réels. Je conviens, en effet, de leur réalité, & je ſais qu'il n'y a que trop d'hommes qui agiſſent comme s'il n'y avoit point de juſtice. Plût à Dieu que les exemples en fuſſent plus rares, & qu'il fallût les aller chercher dans les

pays des fictions, ou dans des terres nouvellement découvertes. Mais comment conclut-on de-là, que la justice quittant le séjour de la terre, suivant l'expression des poëtes, n'y a pas même laissé son image; voici à-peu-près le raisonnement dont on tire cette conséquence.

Si tous les hommes trouvoient en eux-mêmes une idée claire de la justice, ils agiroient toujours justement: & pourquoi? Parce que toutes nos facultés sont affectées nécessairement & invinciblement par leur objet, & que si le juste ou l'injuste se présentoit clairement à notre volonté, elle ne pourroit s'empêcher d'aimer l'un & de haïr l'autre; comme notre œil aime naturellement la lumiere & hait les ténébres, comme notre oreille goûte naturellement l'harmonie & est blessée de la dissonnance. Mais l'expérience nous montre que les hommes sont souvent injustes, & beaucoup plus

ſouvent que juſtes, ou pour mieux dire, qu'ils ne ſont juſtes que lorſqu'ils ne peuvent pas être injuſtes, au moins impunément. Donc on ne ſauroit ſuppoſer qu'ils aient véritablement en eux une idée naturelle de la juſtice.

J'avoue d'abord que je me ſens très-médiocrement frappé de cet argument, quoique dans le fond je ſouhaitaſſe fort que le principe en fût véritable. Il me ſemble que je ſerois bien plus ſage ſi la ſpéculation décidoit chez moi de la pratique, & ſi mes actions répondoient toujours à mes ſentimens. Mais ſi ce principe n'eſt pas bien évident, ſi ma propre expérience le déſavoue, ſi le ſens commun des hommes y réſiſte, comment d'une majeure ſi douteuſe, pourra-t-on tirer une conſéquence certaine ?

Après tout, la répugnance que je ſens d'abord contre ce principe n'eſt peut-être qu'un préjugé de l'éducation, fortifié par ces opinions

mêmes des hommes qui, comme je l'ai dit tant de fois dans cette méditation, ne doivent faire aucune impreſſion ſur moi, qu'autant que je les trouve conformes à mes idées claires & évidentes. C'eſt ce que je ne puis reconnoître que par un examen plus ſérieux. Mais j'ai beſoin de reſpirer un moment, avant d'entreprendre ce nouveau travail; il mérite bien que j'en faſſe le ſujet d'une troiſieme méditation.

TROISIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Eſt-il vrai que toutes nos facultés ſont affectées néceſſairement & invinciblement par leur objet? C'eſt la ſuppoſition qui ſert de fondement à la difficulté propoſée: Suppoſition hautement démentie par la conſcience du genre humain, *& pleinement détruite par des raiſonnemens*

ſonnemens clairs & convaincans. Elle tend à anéantir tous nos devoirs, en attaquant la liberté, ce ſentiment ſi intime & ſi profond, dont toutes les ſubtilités de la dialectique ne ſauroient étouffer l'impreſſion ni obſcurcir l'évidence. L'homme examine les diverſes impreſſions qui le frappent ; il les compare entr'elles ; il préfére tantôt les unes, tantôt les autres : preuve évidente qu'il n'en eſt pas dominé invinciblement. Si l'on dit que le doute, l'examen, la préférence ſont des impreſſions également néceſſaires & invincibles, & que c'eſt Dieu qui en eſt l'auteur ; c'eſt donc lui auſſi qui produit en nous, par une opération non moins invincible, ce ſentiment que nous avons de notre pouvoir pour réſiſter aux impreſſions qui nous frappent. Dès-lors il faut ou renoncer au principe des adverſaires de la juſtice naturelle, ou avouer que l'Etre Suprême eſt contraire à lui-

même. Mais si l'on convient que c'est Dieu qui en qualité de cause universelle & toute puissante, fait en nous toutes choses; comment peut-il être vrai que notre ame n'est pas invinciblement dominée par les diverses impressions qui la frappent? Cette discussion n'est point absolument nécessaire. C'est assez à la rigueur de voir les deux vérités séparément, quoiqu'on ne voie pas le lien qui les unit. Il n'est pourtant pas impossible de les concilier. Dieu a établi dans le monde spirituel un ordre à-peu-près semblable à celui qu'il suit dans le monde visible: il a établi un ordre de moyens pour éclairer notre esprit & pour déterminer notre volonté, comme il en a établi un pour nourrir notre corps & pour le conserver. Sous son opération, aussi douce que puissante, notre ame exerce librement ses facultés: elle examine, doute, donne ou refuse son consentement; elle éprouve à tout moment que tou-

tes les impreſſions qui viennent du dehors, ne regnent pas abſolument ſur elle : qu'il y en a une multitude auxquelles elle peut réſiſter effectivement. Enfin quand même on admettroit ſans explication & ſans réſerve, ce principe faux ou inutile, que nos facultés ſont invinciblement dominées par les objets qui les affectent, on n'auroit pas pour cela le droit d'en conclure que nous n'avons aucune idée du juſte & de l'injuſte ; à moins de joindre au principe pluſieurs ſuppoſitions également contraires à la raiſon & à l'expérience. Les raiſonnemens dont on ſe ſert pour attaquer l'idée naturelle de la juſtice, ne ſont pas ſeulement faux, mais pernicieux, puiſqu'ils tendent à ébranler tous les principes de la morale, & tout ce qu'il y a de plus certain dans les connoiſſances humaines.

QUAND je penſe ſérieuſement au principe que j'ai entrepris d'exami-

ner, peu s'en faut que je ne me repente d'avoir trop combattu le préjugé des opinions humaines. Je ſens combien ce préjugé me ſeroit avantageux dans la queſtion préſente. Je pourrois interroger le cœur de tous les hommes, &, comme parle Tacite, *la conſcience du genre humain.* Ils me répondroient peut-être tous d'une voix, qu'ils n'ont jamais cru être dominés invinciblement par les impreſſions qui ſe font ſentir à leur cœur ou à leur eſprit, & qu'ils ont encore moins penſé qu'ils ne puſſent avoir une idée ſpéculative de leur devoir, ſans la ſuivre dans la pratique, en ſorte que s'ils ne la ſuivent pas, on ſoit en droit d'en conclure qu'ils n'en ont aucune connoiſſance. Ce ne ſeroient point des perſonnages ſuppoſés, comme ceux que l'on ſuſcite contre l'idée naturelle de la juſtice : ce ſeroient les peuples de tous les pays, les nations les plus ſauvages, comme les plus polies, qui atteſteroient ſur ce point l'expérience

continuelle que tous les hommes ont du contraire, & j'en tirerois un argument qui pourroit bien ſuffire à la rigueur, pour m'épargner la peine de faire une plus longue méditation ſur cette matiere.

Mais je me ſuis engagé ſous les loix ſéveres de la métaphyſique, & quoi qu'il ne fût pas poſſible d'y ramener cet argument, je crains qu'on ne me reproche de parler en orateur plutôt qu'en philoſophe, & de ne pas ſuivre mes propres principes, ſi je fais valoir le ſoulevement de tous les hommes contre une ſuppoſition qui me bleſſe comme eux, ſans avoir bien examiné ſi ce ſoulevement eſt raiſonnable, & s'il eſt fondé ſur des idées claires & évidentes.

J'entre donc dans cet examen, qui doit rouler ſur deux points principaux.

Eſt-il bien vrai que l'homme ſoit néceſſairement affecté par les impreſſions que les objets font ſur lui? C'eſt le premier point.

Quelles ſont les conſéquences de cette propoſition par rapport à l'idée de la juſtice ? C'eſt le ſecond article, qui pourroit même être le ſeul, comme je crois l'entrevoir dès à préſent.

Pour tâcher d'éclaircir le premier point, j'obſerve d'abord ce qui ſe paſſe en moi, lorſque je ſuis frappé d'une idée ou d'un ſentiment, & j'y remarque deux choſes qu'il me paroît néceſſaire de bien diſtinguer.

La premiere eſt l'impreſſion que je reçois qui, conſidérée en elle-même, ne peut être qu'une ſenſation, une image, une idée ou un ſentiment.

La ſeconde eſt la ſuite de cette impreſſion, qui ne peut être auſſi qu'un jugement de mon eſprit ou un acte de ma volonté.

Un jugement de mon eſprit qui, trouvant deux impreſſions conformes ou différentes, les joint & les unit dans un cas par l'affirmation, ou les diviſe & ſépare dans l'autre par la négation.

Un acte de ma volonté qui, frappé

d'un ſentiment d'amour ou de haine, deux paſſions qui comprennent toutes les autres, s'attache & adhére à ce ſentiment, ou le fuit & s'en éloigne par un mouvement délibéré.

Je cherche enſuite, avec aſſez de peine, ce que l'on veut dire, lorſqu'on avance cette propoſition, que toutes mes facultés ſont néceſſairement & invinciblement affectées par l'objet qui leur eſt propre.

N'entend-on parler que de l'impreſſion ſimple qui ſe fait en moi & ſans moi? La propoſition eſt évidemment vraie, mais elle eſt auſſi évidemment inutile, pour prouver que les ſuites de cette impreſſion, c'eſt-à-dire, le conſentement de mon eſprit, ou l'adhéſion de mon cœur, ne ſont pas plus en mon pouvoir, que l'impreſſion même.

Veut-on dire quelque choſe de plus, & ſoutenir qu'il y a une eſpece de jugement ou de volonté, qui eſt une ſuite naturelle & néceſſaire de toute impreſſion?

Si l'on n'entend par-là que le ſentiment intérieur, la conſcience que j'en ai & le témoignage que je m'en rends à moi-même, la propoſition peut encore être innocente, & je comprends qu'elle ne m'aſſujettit ni à l'erreur ni au vice, pourvu qu'on prenne la précaution d'y ajouter que mon entendement ou ma volonté ne ſont pas forcés, ou néceſſairement déterminés à aller au-delà de l'impreſſion réelle qu'ils reçoivent, & que s'ils vont plus loin, ſi mon entendement affirme, ou s'il nie, ſi ma volonté approuve ou rejette plus que ce qui eſt exactement compris dans l'impreſſion dont ils ſont frappés, c'eſt alors qu'ils deviennent ſujets à l'erreur ou au déréglement. Je m'explique par un exemple ſenſible. Je reçois une bleſſure à la main, qui me fait ſentir une douleur très-vive. C'eſt à cela ſeulement que ſe réduit l'impreſſion dont je ſuis frappé, & comme elle n'eſt que trop diſtincte pour moi, je ne me tromperai pas, lorſ-

qu'en me renfermant dans les bornes de cette impreſſion, je dirai ſeulement que je ſens une grande douleur; mais ce ſentiment eſt-il dans ma main ou dans mon ame, eſt-ce le corps ou l'eſprit qui ſouffrent en moi? C'eſt ce qui n'eſt nullement compris dans le ſentiment même que j'éprouve; & ſi j'affirme que c'eſt ma main qui ſent de la douleur, je vais au-delà de l'impreſſion qui m'affecte, j'en abuſe au lieu d'en uſer, & c'eſt ce qui fait que je tombe dans l'erreur.

Si c'eſt donc dans ce ſecond ſens & avec cette reſtriction qu'on avance la propoſition que j'examine, j'y ſouſcris encore ſans aucune difficulté.

Mais prétend-on en donner une troiſieme, & franchir hardiment un grand pas, en diſant, non pas ſeulement que mon eſprit & mon cœur ſont néceſſairement déterminés par chaque objet qui agit ſur eux, alors ce ne ſera plus l'idée de la juſtice que j'aurai à expliquer, ce ſera cel-

le de la liberté humaine, que ce principe détruit & anéantit abſolument.

Je ne ſaurois croire néanmoins que ce ſoit dans ce ſens que l'entendent ceux qui me l'oppoſent par rapport à l'idée de la juſtice.

Voudroient-ils faire de moi & de tous les hommes du monde, une machine animée, une eſpece de girouette ſpirituelle, qui tourneroit à tous les vents, & qui n'auroit, au-deſſus de la girouette matérielle, que le ſeul avantage de ſentir ſon mouvement, & de tourner ſans douleur, ou ſi l'on veut même, avec plaiſir, tantôt du midi au ſeptentrion, & tantôt du ſeptentrion au midi ?

J'appellerois, d'une opinion ſi humiliante pour moi, à ce ſentiment intérieur, à cette conſcience intime dont je ne ſaurois étouffer la voix, & qui me dit ſi clairement le contraire. On épuiſe toutes les ſubtilités du raiſonnement, pour me prouver que je ne ſuis qu'un eſclave, & l'on

ne me perſuade point. Je me dis ſimplement à moi même, que je ſuis libre, & je ne ſaurois m'empêcher de le croire. J'adhére avec un plein repos d'eſprit à ce ſentiment de ma liberté, comme j'adhere aux vérités les plus évidentes, parce que dans l'un comme dans l'autre cas, je ſens qu'il m'eſt impoſſible d'avoir un doute de bonne foi; j'en ſuis auſſi ſûr que de mon exiſtence même, que je ſuis un être qui doute, qui examine, qui délibére, qui choiſit, & par conſéquent un être libre. Pourquoi Dieu donne-t-il ce ſentiment & à moi & à tous les hommes, ſi nous ſommes tous également eſclaves, ou comment pouvons-nous être eſclaves, ſi Dieu nous donne un ſentiment contraire que rien ne peut nous faire abandonner? Que je ſois, ſi l'on veut, une machine, une girouette même ſur tout le reſte, je ne le ſuis point ſur l'opinion de ma liberté. On ne ſauroit me faire tourner d'un pole à

l'autre fur ce point, & le vent qui devroit me fixer du côté de la fervitude, n'a point encore foufflé pour moi.

Vous croyez être libre, me dit-on, parce que vous changez de fituation avec plaifir, & c'eft-là ce que vous appellez choifir. Mais vous ne voyez pas que la même force mouvante, qui vous avoit d'abord fait tourner à droite, vous a fait enfuite tourner à gauche. Comme ce changement vous eft agréable & que vous le fuivez volontairement, vous le croyez libre & vous prenez pour un acte de liberté, ce qui n'eft que le fentiment ou la confcience que vous avez de votre fpontaneité.

J'entends tout ce que l'on me dit fur ce fujet, & je n'en crois rien, parce que cette même confcience, à laquelle on me renvoye, m'apprend que je réfifte aux impreffions dont je fuis frappé, que je les foumets à l'examen de ma raifon, que j'excite en moi & que je rappelle d'autres impreffions, pour les oppofer aux

premieres, que pendant leur combat je ſuſpens mon conſentement, que par conſéquent j'arrête un mouvement qui ne ſouffriroit aucune réſiſtance, ſi ce qu'on me dit étoit véritable, & que je ne céde enfin qu'à l'idée à laquelle mon eſprit longtems ſuſpendu défere volontairement la victoire, non par impreſſion, mais par réflexion. Une girouette demande-t-elle au vent de nord, & en obtient-elle le tems de délibérer ſi elle cédera à ſes efforts ? Examine-t-elle s'il a raiſon de vouloir l'aſſujettir à la direction de ſon mouvement? Appelle-t-elle les autres vents à ſon ſecours? compare-t-elle leurs forces & les cauſes de leurs forces? Ne ſe rend-elle enfin, qu'à celui qui eſt le plus convenable à ſa ſituation, & qui la tourne du côté où une plus belle vue s'offre à ſes regards ? Une rigouette qui feroit tout cela auroit raiſon de ſe croire libre; & moi qui ſens que tout cela ſe paſſe en moi puis-je douter ſi je le ſuis ?

Le doute même, ſi j'étois capable d'en être agité ſur ce point, ſuffi-

roit pour me prouver ma liberté, & je me dirois à moi-même : je doute, donc je ne ſuis pas néceſſairement entraîné par une force dominante & invincible. Vos yeux, me dit-on, ſont néceſſairement affectés par la lumiere, vos oreilles par les ſons. Je tire avantage de ces comparaiſons. Donnez de l'intelligence à mes yeux & à mes oreilles : mes yeux pourront-ils douter s'ils voyent, & mes oreilles ſi elles entendent? Je ne ſerois pas moins fixé & déterminé dans le ſentiment intérieur de mon eſclavage, ſi j'étois véritablement eſclave. Ce ſentiment me domineroit comme toute autre impreſſion. Cependant c'eſt celui de mon indépendance qui regne dans mon ame, & puis-je concevoir, qu'eſclave ſur tout le reſte, je ne ſois libre que ſur l'opinion de ma liberté? Tous les efforts que l'on fait pour la combattre ſe terminent tout au plus à faire naître un doute, & ce doute même en devient une preuve, puiſque qui-

conque doute, n'eſt pas invinciblement déterminé.

Je me hâte de tracer, en paſſant, ces premieres notions de ma liberté. Mon deſſein n'eſt pas de traiter à fond une queſtion ſi intéreſſante. Ce n'eſt point là le véritable objet de mes recherches ; & d'ailleurs, je ſuis ſi perſuadé de mon indépendance, que je ne ſaurois croire qu'il y ait aucun homme ſur la terre qui doute ſérieuſement de la ſienne, ou qui, s'il paroît quelquefois en douter, ne deſavoue tous les jours, dans la pratique, une opinion que la ſubtilité de ſon eſprit ſe plaît à ſoutenir dans la ſpéculation.

Je reviens donc au principe qui m'a fait prendre l'alarme ſur ma liberté, & je demande à ceux qui l'avancent, s'ils croyent que toute impreſſion, forte ou foible de quelque nature qu'elle ſoit, exerce un empire abſolu ſur mon ame, ou s'ils n'attribuent ce pouvoir, qu'à certaines im-

preſſions plus dominantes que les autres.

S'ils prennent le premier parti, il faudra néceſſairement qu'ils ſoutiennent auſſi, que toute impreſſion, quelque légere qu'elle puiſſe être, m'affecte & me poſſéde pleinement, parfaitement, univerſellement. Car ſans cela, comment ſeroit-il vrai qu'elle me domineroit invinciblement? Si mon ame n'en eſt pas toute pénétrée, s'il reſte quelque choſe en moi, qui n'ai pas encore fléchi le genou devant l'idole; ſi la réflexion, ſi le doute, ſi une idée contraire, peuvent encore trouver place dans mon eſprit, il eſt évident que je ne ſuis pas réduit en ſervitude, & que l'impreſſion qui fait effort pour me vaincre peut encore être vaincue.

Mais comment pourroit-on ſoutenir cet étrange paradoxe, qu'il n'y a point d'impreſſion, point de ſentiment, quelque foible qu'il ſoit, qui ne m'affecte & qui ne me poſſede pleinement?

Ce ne ſera plus à ma conſcience que j'appellerai d'une opinion ſi ſinguliere, ce ſera à celle de ſes partiſans mêmes; & je leur dirois volontiers ce que Nicomede dit au roi Pruſias, ſon pere.

Vous ne le croyez pas, ſeigneur?

Si ce que vous dites étoit véritable, vous paſſeriez votre vie dans deux états différens. Dans l'un, il vous feroit impoſſible de douter, & dans l'autre de décider.

Si une ſeule idée ſe préſentoit à votre eſprit, ou ſi des deux idées qui s'offriroient à vous dans le même inſtant, l'une faiſoit une impreſſion plus vive que l'autre, votre détermination feroit néceſſaire, & le doute vous deviendroit impoſſible.

Si les impreſſions, que deux idées contraires feroient ſur vous, étoient dans un équilibre parfait, ce feroit alors le doute qui feroit néceſſaire pour vous, & la déciſion qui deviendroit impoſſible.

Vous feriez donc le jouet de la décifion & du doute, fans qu'en aucun cas vous puiffiez jamais dire que c'eft vous qui doutez, ou que c'eft vous qui décidez. Vous feriez un être purement paffif dans l'un & dans l'autre état, fans agir en aucune maniere. Vous feriez comme une argile molle & docile, qui ne peut s'empêcher de recevoir toutes les formes qu'il plaît au potier de lui donner, & l'on pourroit vous dire fans métaphore.

Udum & molle lutum es, jam jam properandus & acri fingendus fine fine rotâ.

Mais n'éprouvez-vous pas vous-même continuellement le contraire? Ne fentez-vous pas tous les jours que vous refiftez à une idée qui fe préfente feule à votre efprit? Vous n'avez pas même befoin pour cela du fecours d'une autre idée que vous puiffiez oppofer à la premiere. Il vous fuffit de fentir que celle qui

agit ſur vous n'eſt pas entiérement évidente.

Si deux idées vous frappent en même-tems, mais avec des forces inégales, la plus forte impreſſion l'emporte-t-elle toujours ſur la plus foible, & ne ſuſpendez-vous pas encore votre conſentement, lorſque la plus forte même ne porte pas le caractere d'une parfaite évidence? Votre réſiſtance n'eſt ni oiſive, ni ſtérile. Vous réveillez, vous excitez en vous d'autres idées qui ſont comme des troupes auxiliaires que vous oppoſez à l'impreſſion. La plus foible, ſoutenue & fortifiée par ce ſecours, ſurmonte à la fin celle qui agiſſoit d'abord plus fortement ſur votre eſprit.

Enfin, ſi le combat eſt également balancé entre deux idées qui tiennent votre ame comme ſuſpendue entr'elles, vous ſentez-vous fixé & affermi pour toujours dans un doute immuable, ſans deſir, ſans eſpérance de le voir finir? Comment pour-

roit-il ceſſer en effet, ſi votre opinion étoit véritable ? Rien ne s'y oppoſe dans votre eſprit, & le combat même de vos idées ne peut ſervir qu'à l'affermir. Comment finiroit-il donc encore une fois ? Seroit-ce par vous ? Mais vous êtes incapable de toute réſiſtance. Seroit-ce par l'une ou par l'autre de vos idées ? Mais elles ſont dans un équilibre parfait. Vous demeureriez donc néceſſairement dans un doute éternel, entre deux impreſſions qui ſeroient toutes deux aſſez fortes pour troubler & pour agiter votre eſprit, ſans que ni l'une ni l'autre le fût aſſez pour le calmer & pour le fixer.

Mais ne ſentez-vous pas au contraire, qu'il n'eſt rien que vous ne faſſiez pour ſortir de cet état de perplexité, & pour vous délivrer d'un doute importun plus pénible pour vous que l'ignorance même ? Votre attention s'irrite par la difficulté. Vous frappez à toutes les portes pour en faire ſortir la lumiere ; vous

ouvrez, ſi l'on peut parler ainſi, toutes les avenues de votre ame pour la recevoir, & vous faites ſi bien par tous vos efforts, que l'une des deux impreſſions s'affoiblit, que l'autre ſe fortifie, & que vous parvenez enfin à une déciſion certaine, ou du moins à un doute éclairé, qui vous procure une eſpece de repos, en vous faiſant renoncer avec connoiſſance, à la ſolution d'un problême qui vous paroît évidemment inſoluble. Vous n'étiez donc point dans un état purement paſſif: vous agiſſiez & vous ſentiez votre action: le doute ou la raiſon du doute, bien loin de vous ſubjuguer, ne ſervoit qu'à exciter l'activité de votre eſprit pour en ſecouer le joug; & s'il vous déterminoit à quelque choſe, c'étoit à le juger lui-même, & non pas à vous y livrer aveuglément.

Qui eſt-ce donc qui produit en vous cette réſiſtance que vous employez également, & contre les impreſſions qui vous portent à la déci-

fion, & contre celles qui vous portent au doute, jufqu'à ce que le grand jour de l'évidence vienne éclaircir & fixer votre raifon, ou du moins que vous conceviez clairement, que la réfolution du doute qui vous agite eft impoffible ?

Les efforts que vous faites partent néceffairement, ou des idées qui combattent dans votre ame, ou du pouvoir que vous avez fur vous, ou de l'action de Dieu même.

Attribuer ces efforts à la premiere de ces trois caufes & dire, que c'eft chacune de vos idées qui va chercher le fecours dont elle a befoin pour balancer ou pour remporter la victoire, ce feroit une abfurdité fi manifefte qu'il n'eft pas à craindre qu'aucun philofophe veuille l'avancer. L'ufage des profopofées n'appartient qu'aux poëtes ou aux orateurs. Il leur eft permis de perfonnifier toutes nos idées, tous les mouvemens de notre ame, & de leur prêter nos penfées, nos fentimens, nos actions.

Mais un philoſophe mépriſe toutes ces fictions, qui ne ſont utiles que pour parler à l'imagination ; & il rougiroit de repréſenter nos idées occupées à lever des troupes, pour ainſi dire, & à raſſembler tout l'Occident comme Auguſte, & tout l'Orient, comme Marc-Antoine, pour ſe diſputer l'empire du monde.

Vous ne direz pas non plus que c'eſt moi qui réſiſte à des ennemis que vous regardez comme invincibles.

Il ne vous reſte donc plus que de dire, que c'eſt Dieu même qui produit en nous, mais ſans nous, toutes les impreſſions qui nous frappent, le doute, la réſiſtance, l'examen, la comparaiſon des idées différentes ou contraires, enfin, la déciſion, ou la détermination qui ſuit tous ces mouvemens de notre ame. Ce que nous croyons faire par nos propres forces, c'eſt Dieu qui le fait en nous ; & comme ſon opération eſt toujours invincible, dire que nous ſommes

affectés invinciblement à l'occasion de ces objets, c'est dire précisément la même chose. L'homme n'a pas plus de pouvoir dans une supposition que dans l'autre, son doute, ses efforts, ses recherches, son acquiescement, tout est également nécessaire en lui, parce que tout ce qui s'y passe est l'effet d'une cause toute puissante, à laquelle rien ne peut résister.

Voilà donc le dernier retranchement de ceux que j'attaque ici sans les connoître, & que je ne puis regarder que comme des fantômes que je me plais à combattre pour mieux éclaircir mes idées. Je ne saurois, en effet, me persuader qu'il y ait aucun homme sur la terre, qui veuille soutenir sérieusement, que toute impression, quelque légere qu'elle soit, le domine & le posséde entiérement; mais si néanmoins il y avoit des esprits prévenus en faveur de cette opinion qui voulussent l'établir comme je viens de le dire, sur l'idée de

la

la toute puiſſance de Dieu, il me ſemble qu'il ne me ſeroit pas difficile de leur répondre.

Je reconnois avec vous, & je le fais non ſeulement ſans peine, mais avec joie, que c'eſt Dieu qui produit en moi, comme cauſe phyſique, toutes les modifications de mon ame, & tous les divers degrés de lumiere ou de ſentiment, par leſquels je paſſe pour parvenir à la connoiſſance du vrai immuable, ou à la poſſeſſion du ſouverain bien: cauſe générale & perpétuelle, qui mérite ſeule véritablement ce nom, parce que c'eſt la ſeule cauſe qui le ſoit par elle-même. C'eſt elle qui fait tout dans l'ordre des intelligences, comme dans celui des êtres corporels. C'eſt Dieu, ſans difficulté, qui forme phyſiquement en moi le doute comme la déciſion. Si je ſuſpens mon conſentement, c'eſt Dieu qui le ſuſpend; ſi je le donne, c'eſt lui qui l'opére en moi. Il produit mon examen, il produit mes recherches, il produit mon attention

même, qui comprend l'un & l'autre : & comme c'eſt lui qui en eſt l'auteur, c'eſt auſſi lui qui la récompenſe, en faiſant naître en moi le ſentiment de l'évidence. Je pourrois expliquer tout cela d'une autre maniere ; mais j'admets très-volontiers ce principe, il n'eſt queſtion que de l'expliquer.

Pour eſſayer de le faire, je remarque avant toutes choſes, qu'il faut néceſſairement que je concilie cette action toute puiſſante d'un Dieu qui fait tout, avec le ſentiment qu'il me donne lui-même du pouvoir que j'ai de réſiſter aux impreſſions qui me frappent. Je dis, qu'il me le donne lui-même; car quel autre que Dieu auroit pu m'inſpirer ce ſentiment, qui m'eſt commun avec tous les hommes, & qui m'aſſure comme eux, qu'il y a un nombre infini d'impreſſions auxquelles je puis réſiſter, & auxquelles je réſiſte en effet tous les jours ? Je ne ſaurois douter au moins que je n'aie ce ſentiment : puiſque tout vient de Dieu, c'eſt Dieu certaine-

ment qui me le donne ; & ſi toute impreſſion eſt invincible pour moi ; celle que ce ſentiment fait ſur moi ; eſt auſſi invincible que toutes les autres.

Je ſuis donc invinciblement & néceſſairement affecté, dominé, poſſédé, par le ſentiment que j'ai de mon pouvoir ſur la plus grande partie des impreſſions que je reçois. Je demande donc après cela, que les ennemis de ce pouvoir répondent à deux queſtions que j'ai à leur faire.

Dieu peut-il être contraire à lui-même ? C'eſt la premiere. Ils me répondront, ſans doute, que cela ne ſe peut dire ſans blaſphêmer. Mais cependant, leur dirai-je, il le feroit véritablement, ſi votre propoſition étoit certaine. D'un côté, il m'affecteroit invinciblement du ſentiment intérieur de ma liberté ; & de l'autre, il me traiteroit en eſclave, faiſant tout en moi & ſans moi, pendant que ce feroit lui-même qui me feroit croire que je ſuis libre, & qui

me le feroit croire néceſſairement, ſans qu'il fût en mon pouvoir de penſer le contraire.

Cette opinion néceſſaire que j'ai de ma liberté eſt-elle fauſſe ou véritable ? C'eſt ma ſeconde queſtion.

Si vous dites qu'elle eſt fauſſe, ſouvenez-vous que, ſelon vos principes, elle ne peut venir que de Dieu ; & que, ſelon les mêmes principes, elle en vient tellement, qu'il m'eſt impoſſible de ne la pas recevoir. Donc ou vous ceſſerez de raiſonner conſéquemment, ou vous direz malgré vous, que c'eſt Dieu qui la forme en moi invinciblement. Ainſi, ce n'eſt plus moi qui me trompe, quand je crois être libre ; c'eſt Dieu, ſi j'oſe prononcer une parole impie, c'eſt Dieu qui me trompe lui-même.

Ou ſi la crainte d'une conſéquence ſi blaſphématoire vous empêche de dire, que je me trompe dans ce ſentiment. Si vous êtes forcé, par vos principes mêmes, d'avouer qu'il eſt véritable, il n'y a plus de diſpu-

te entre nous; & nous nous trouvons vous & moi dans la même situation, c'eſt-à-dire, entre ces deux vérités certaines, l'une que j'ai raiſon de ne pas me croire dominé invinciblement par toutes les impreſſions qui me frappent, l'autre, que cependant c'eſt Dieu qui fait tout ce qui ſe paſſe en moi. Je ne ſaurois nier, quelqu'effort que je faſſe, ni l'une ni l'autre de ces vérités. Elles ſont du nombre de celles qui, comme je le dirai bientôt, me dominent véritablement, parce que je crois l'une par une évidence de perception. Ainſi, comme elles ont quelque choſe de contraire en apparence, le ſeul parti qui me reſte à prendre eſt de tâcher de les concilier.

De cette premiere réflexion je paſſe à une ſeconde, qui ne me paroît pas moins importante. C'eſt que cette conciliation qui eſt la ſeule choſe que je puiſſe tenter, n'eſt pas cependant un travail abſolument néceſſaire pour moi. Quand il ſeroit vrai

que je ne pourrois y réussir, tout ce qui en résulteroit, c'est que je n'ai pas essez de lumieres pour accorder l'idée du pouvoir que j'ai sur moi, avec celle de la toute puissance de Dieu. Mais je n'abandonnerai point deux vérités également certaines, parce que j'ignore la maniere de les concilier. Quel autre parti pourrois-je prendre? Abandonnerai-je l'une des deux? Mais laquelle, & pourquoi l'une plutôt que l'autre, puisque toutes les deux sont également évidentes pour moi? Ce n'est pas ainsi que j'en use en toute autre matiere. Je sais parfaitement ce que c'est qu'un quarré; mais je ne puis trouver un cercle qui soit exactement égal à un quarré, ou un quarré qui soit exactement égal à un cercle. Si je pouvois le faire, j'aurois trouvé la quadrature du cercle, qui a échappé jusqu'à présent à tous les efforts de l'esprit humain. Mais je n'abandonne ni l'idée du quarré, ni celle du cercle, par cette seule raison

qu'il ne m'eſt pas poſſible d'accorder l'une avec l'autre. Je dois donc prendre le même parti ſur l'idée du pouvoir que j'ai par rapport aux impreſſions qui me frappent, & ſur celle de la toute puiſſance de Dieu. J'eſſayerai de les concilier l'une avec l'autre, s'il eſt poſſible. Mais, ſi la foibleſſe de mon eſprit ne me permet pas d'y réuſſir, je demeurerai toujours ferme & tranquille dans la poſſeſſion de ces deux idées, & j'attendrai qu'il plaiſe à Dieu de m'en découvrir la conciliation.

Après avoir fait ces deux réflexions, qui ſuffiſent pour me mettre l'eſprit en repos, ſi elles ne ſuffiſent pas pour l'éclairer entiérement, j'examine attentivement s'il m'eſt, en effet, abſolument impoſſible de trouver le lieu de ces deux vérités, *je puis faire & je fais quelque choſe ; Dieu ſeul peut faire & fait tout* : je ſens l'une, je connois l'autre ; voyons comment je puis concilier ma connoiſſance avec mon ſentiment.

Qu'eſt-ce que je veux dire quand je prononce ces paroles : *je puis faire & je fais quelque choſe* ? Le ſeul ſens que j'y puiſſe attacher eſt ; que je peux vouloir & connoître, & qu'en effet je veux & connois. Mais eſt-ce là un véritable pouvoir pareil à celui dont j'ai l'idée quand je parle de la toute puiſſance de Dieu ? Non. Ce n'eſt à proprement parler que la nature même de mon être. Dieu l'a créé pour connoître & pour vouloir ; autrement il ne feroit ni connoiſſant ni voulant. Le véritable pouvoir, celui dont j'ai l'idée quand je dis que Dieu eſt tout-puiſſant, conſiſte en deux choſes.

1°. En ce qu'il eſt ſa cauſe à lui-même, & qu'il n'a beſoin ni d'une autre cauſe, ni d'aucun ſecours pour agir.

2°. En ce qu'il eſt ſouverainement & univerſellement efficace, n'ayant point d'autre meſure de ſon activité qu'une volonté infinie, c'eſt-à-dire, une volonté qui n'a point de bor-

nes ; en ſorte qu'on ne ſauroit mieux le définir qu'en diſant, qu'il conſiſte dans l'efficacité abſolue de la volonté.

Mais ces deux caracteres ne conviennent nullement à un être borné & limité comme le mien.

Je ne ſuis point la cauſe de ma volonté, ce n'eſt point moi qui l'ai produite : j'ai beſoin, pour agir, du ſecours d'une autre cauſe ; & je ne fais rien ſans moyens & ſans des inſtrumens dont l'effet dépend d'une cauſe ſupérieure.

Je n'ai pas non plus une volonté efficace. Mes deſirs ſont ſtériles & impuiſſans par eux-mêmes, juſqu'à ce que la même cauſe les rende féconds & agiſſans, en faiſant pour eux ce qu'ils ne peuvent faire par la foibleſſe de leur nature.

Je n'ai donc point de véritable pouvoir, puiſque ce nom ne ſignifie autre choſe que l'indépendance & l'efficacité de la volonté. Mais ce que j'appelle pouvoir en moi, eſt plutôt

une ſimple faculté, une propriété de mon ame, ou pour mieux dire, ſon eſſence même, qui eſt créée pour vouloir, & par conſéquent pour vouloir dans tous les degrés poſſibles.

Il n'en eſt pas de même quand je dis; *Dieu ſeul peut faire & fait tout.* J'attache à ces paroles l'idée d'un véritable pouvoir : j'attribue à cette idée tous les caracteres qui manquent à un être auſſi imparfait que le mien. La volonté de Dieu exiſte & agit ſans cauſe, ſans inſtrumens, ſans moyens : l'efficacité en eſt inſéparable ; il fait tout ce qu'il veut; il lui ſuffit pour le faire, de le vouloir; rien ne réſiſte à ſes ordres, & ce qui n'eſt pas lui obéit comme ce qui eſt.

Mais il commande, ou il veut en deux manieres.

Tantôt ſa volonté agit immédiatement par une opération ſimple, ſans qu'aucune autre opération précédente ſoit la cauſe ou l'occaſion de l'effet qu'il veut produire. C'eſt ainſi qu'il a produit tous les êtres par un ſeul

acte de volonté. C'est ainsi qu'il agit encore dans les miracles, où s'élevant au-dessus des loix ordinaires, par lesquelles il conduit les corps ou les esprits, il les change de la même maniere qu'il les a créés : *Dixit & facta sunt.*

Plus souvent sa volonté agit médiatement par rapport à certains effets, qui sont tellement ordonnés entr'eux, que les uns paroissent naître des autres. C'est Dieu, à la vérité, qui les produit tous également, mais il les produit successivement par un ordre d'opération, dont le progrès lent & insensible cache à des yeux peu attentifs, tels que ceux de la plupart des hommes, le mystere de la toute puissance de Dieu, sous le voile de ce qu'ils appellent la suite & l'enchaînement des causes secondes. Ils se trompent s'ils regardent ces causes comme des causes véritables ; mais ils ne se trompent pas quand ils croyent qu'il y a au moins une suite & un enchaînement d'ef-

fets, qui doivent ſe ſuccéder l'un à l'autre, pour produire un effet principal auquel ils ſe rapportent tous dans l'ordre que Dieu leur a preſcrit. . . . . C'eſt ce que nous obſervons dans la production des grains & des plantes qui ſervent à la nourriture ou à la conſervation des hommes & des animaux. C'eſt ce que nous appellons l'ordre ou le cours ordinaire de la nature; & il y en a un pour les eſprits comme pour les corps. Dieu les conduit à la connoiſſance de la vérité, ou à l'amour de certains objets par une ſuite plus ou moins longue d'opérations intermédiaires. Il pourroit, s'il le vouloit, abréger ce circuit, & produire immédiatement en nous l'adhéſion de notre eſprit, ou le conſentement de notre volonté; c'eſt ce que l'on appelle la conduite extraordinaire de Dieu ſur les ames. Mais dans le cours ordinaire, il a établi un ordre de moyens pour déterminer notre eſprit & notre volonté, comme il en a éta-

bli un pour nourrir notre corps & pour le conſerver.

Je reprends donc ce que j'ai dit avant de développer toutes ces idées. C'eſt Dieu, ſans difficulté, qui forme en moi le doute, l'examen, la déciſion. Mais dans le cours ordinaire il ne produit pas en moi ces diſpoſitions ou ces modifications différentes, indépendamment des opérations qui ſont renfermées dans la faculté de connoître ou dans celle de vouloir, dont mon ame eſt compoſée. Je m'explique.

Dieu a mis dans mon ame une ſoif inſatiable de la vérité, un deſir immenſe du ſouverain bien, ſoit que l'une appartienne à l'entendement, & l'autre à la volonté, ſoit qu'on les attribue tous deux à la volonté ſeule. Ces deux ſentimens me ſont ſi naturels, qu'on peut dire, non-ſeulement qu'ils ſont dans mon être, mais qu'ils ſont mon être même. Il n'eſt formé pour ainſi dire, que de beſoins & de deſirs. Tout lui manque, parce

qu'il eſt fini ; mais comme ce qui lui manque eſt infini, ſes deſirs doivent auſſi être infinis par rapport à leur objet. Je ſens tout cela au-dedans de moi, & je ſens en même tems que la capacité de connoître & celle de ſentir ſont les moyens que Dieu me donne pour remplir le vuide de mon eſprit & celui de mon cœur ; je me contente d'obſerver ici ce qui ſe paſſe dans le premier. Je trouve toujours quelque choſe de plus facile à expliquer dans mes penſées que dans mes ſentimens, & d'ailleurs rien ne ſera plus aiſé, que d'appliquer à l'un ce que je dirai de l'autre.

Cette ardeur que j'ai pour connoître la vérité, c'eſt Dieu, ſans doute, comme je l'ai déja dit, qui l'a allumée en moi, lorſqu'il lui a plu de me créer. Mais tout deſir eſt actif dans l'ordre qu'il a établi pour les ſubſtances ſpirituelles, comme tout mouvement l'eſt ſuivant les loix des êtres corporels. Il renferme toujours une eſpece d'action, ou, ſi je puis par-

ler ainſi, l'équivalent d'une action. Car, quoique l'eſprit ne puiſſe rien produire par lui-même, en conſéquence de ſes deſirs, comme le corps, par lui-même, ne peut rien produire non plus en conſéquence de ſon mouvement, il eſt vrai de dire néanmoins, dans l'un & dans l'autre cas, que Dieu s'eſt impoſé la loi de faire pour l'homme, ce que l'homme feroit s'il avoit la puiſſance d'agir comme il en a la volonté,

Ainſi, en conſéquence du deſir naturel que j'ai de connoître la vérité, Dieu me préſente pluſieurs idées, ſoit en vertu de ce ſeul deſir, ſoit à l'occaſion des divers objets qui me frappent.

C'eſt Dieu qui cauſe phyſiquement l'impreſſion que ces idées ſont ſur moi, & en ce ſens j'ai eu raiſon de dire, que je ne fais rien, & que Dieu fait tout. Mais il le fait ſouvent en conſéquence de mon deſir; or, c'eſt moi certainement qui deſire; & deſirer, c'eſt agir autant qu'il eſt en moi, c'eſt être au moins l'occaſion

de l'action de Dieu, & une occasion qui est suivie du même effet que si j'agissois, ou, ce qui est la même chose, que si je voulois efficacement. Donc il y a un sens dans lequel il est vrai de dire, *que je puis faire, & que je fais quelque chose*, parce que mon desir devient efficace, non par lui-même, mais par une volonté de Dieu qu'il a liée & attachée, pour ainsi dire, à mon desir; d'où je conclus encore, que j'ai dit avec raison, que si mon desir n'étoit pas une véritable action, il étoit au moins l'équivalent d'une action.

Continuons d'appliquer la même pensée aux autres opérations de mon esprit.

Ces idées que Dieu offre à mes regards & à ma curiosité naturelle, ou cette soif que je sens de la vérité excitent mon attention, que Dieu produit physiquement de même que tout le reste. Mais comme il la produit dépendamment de mon desir, & à proportion du degré où ce desir est porté,

c'eſt toujours la même choſe pour moi que ſi j'étois moi ſeul la cauſe de mon attention. Comparons les regards de mon eſprit avec ceux de mon corps. J'ouvre les yeux & je les fixe ſur un objet. C'eſt moi qui veut les ouvrir & les fixer. C'eſt Dieu qui les ouvre & qui les fixe ; mais ils s'ouvrent & demeurent fixes dépendamment de ma volonté. Ainſi l'effet eſt le même que ſi c'étoit moi qui euſſe réellement le pouvoir phyſique de les ouvrir & de les fixer.

Allons plus loin : les idées qui ſont l'objet de mon attention peuvent être ou obſcures, confuſes & défectueuſes, ou claires, diſtinctes & parfaites, ou tenir le milieu entre les deux, & avoir ce degré de lumiere, qui forme ce qu'on appelle la vraiſemblance, aſſez proche de la vérité pour être confondue avec elle par des yeux foibles ou peu attentifs ; aſſez diſtante de l'évidence pour en être diſtinguée par des regards pénétrans & capables d'une plus grande application.

Qu'arrive-t-il dans ces différentes diſpoſitions ?

Si l'idée eſt obſcure pour moi, ſi je ne l'apperçois ni diſtinctement, ni parfaitement : je n'y acquieſce pas ; je n'y donne point mon conſentement ; je le ſuſpens & je tombe dans ce qu'on appelle le doute, qui, comme je l'ai dit ailleurs, ne vient que de la privation ou de l'abſence d'une idée claire & lumineuſe.

Mais dans tout cela il n'y a point d'action de ma part, ni même du côté de Dieu, ce n'eſt qu'une négation d'action. Mes idées n'agiſſent pas ſur moi pour entraîner mon conſentement ; je ne veux pas conſentir, & je ne conſens pas. S'il y a en cela une ombre de pouvoir, il ne conſiſte que dans la nature même de mon être, qui eſt formé de telle maniere que je ne céde qu'aux idées qui me paroiſſent évidentes. Dieu, en les conſervant, conſerve auſſi en moi cette eſpece de pouvoir. Mais il le conſerve conformément à ma volon-

té, qui eſt de ſuſpendre mon acquieſcement juſqu'à ce que je voie plus clairement la vérité.

Ou ſi l'on veut qu'il y ait quelque choſe de poſitif dans mon doute, parce que c'eſt toujours une modification phyſique de mon ame, quoiqu'elle n'ait rien que de négatif, ſi on la conſidére par rapport à mon jugement; je dirai en ce cas, que c'eſt Dieu qui forme en moi cette modification phyſique, de la méme maniere qu'il cauſe l'impreſſion que le crépuſcule, auquel j'ai déja comparé le doute, fait ſur mes yeux. Il la cauſe en me privant de la clarté du ſoleil, ou en ne me la donnant pas encore; & il produit de même dans mon eſprit la modification phyſique du doute, en ne me préſentant pas encore la lumiere de l'évidence. Mais il la forme ſelon la volonté que j'ai moi-méme de douter. C'eſt ainſi, pour me ſervir encore d'une image ſenſible que ſi je veux m'arréter dans le tems que je me promene, Dieu produit

le repos de mon corps ; mais il le produit en conféquence de la volonté que j'ai de me repofer.

Que fi je m'arrêtois, non pour refpirer un moment, mais parce que je fuis incertain fur le chemin que je dois prendre & pour m'en informer, alors mon repos ne feroit plus un repos oifif & fans action. J'interrogerois les paffans, ou ceux qui travaillent dans la campagne, où fi je favois la pofition du lieu où je dois aller, fi je découvrois de loin un clocher, dont je connuffe la fituation par rapport à ce lieu, je tâcherois de m'orienter de telle maniere, que je ne priffe pas à gauche quand il faut aller à droite, ou à droite quand il faut aller à gauche. Dieu produiroit, fans doute, tout ce qu'il y auroit de phyfique dans les précautions que je prendrois pour m'affurer du véritable chemin ; mais il les produiroit dépendamment ou à l'occafion de ma volonté. Je puis appliquer cette image aux efforts que je

fais pour ſortir du doute où me jette l'obſcurité, la confuſion ou l'imperfection de mes idées ; excepté que c'eſt ici Dieu même que j'interroge, ſi je l'oſe dire, & Dieu même qui me répond, ſur la route que je dois choiſir.

En conſéquence de mon doute & de mon attention, il me préſente les différentes faces de l'idée que je veux éclaircir, il m'offre même de nouvelles perceptions ; il fait, en un mot, par ſon opération tout ce que je ferois moi-même, ſi j'avois le pouvoir qui me manque ; & cette opération ſuit de ſi près ma volonté, que je crois faire, en effet, tout ce qu'il fait dans moi en ſe conformant à mes deſirs.

Mais les idées qui me frappent peuvent n'être, comme je l'ai déja dit, ni abſolument obſcures, ni entierement lumineuſes. Entre les deux eſt le vaſte pays de la vraiſemblance, dont les degrés différens dépendent

des différens degrés de mon attention.

Si je n'ai qu'une attention médiocre, je suis sujet à prendre la vraisemblance pour la vérité, comme il m'arrive quelquefois de croire que le soleil est levé, quoique je ne voye encore que le crépuscule. Ainsi je décide dans le tems que je ne devrois que douter, & il peut se faire aussi que je croye réciproquement ne voir encore que le crépuscule, lorsque le soleil est déja levé; c'est-à-dire, que faute d'attention, je prenne le vrai pour le vraisemblable, & que je doute encore où je devrois décider. Je connois toujours que c'est Dieu qui dans ces deux cas, produit également en moi la décision & le doute, lors même que je me trompe, en décidant trop promptement, ou en doutant trop long-tems. Il produit l'un & l'autre physiquement, mais toujours suivant ma volonté. Il punit par-là le défaut ou la tiédeur de mon attention; & il ne la punit,

que parce qu'il la ſuit pas à pas, pour ainſi dire, & qu'il proportionne ſes lumieres au degré de mes deſirs. Ainſi ce n'eſt point Dieu, pour parler correctement, qui me donne une fauſſe opinion; mais il me refuſe la lumiere qui me feroit connoitre qu'elle eſt fauſſe, parce que je ceſſe de la deſirer, & comme cette ceſſation de deſir eſt une nouvelle modification de mon ame, c'eſt Dieu qui la produit comme cauſe phyſique, parce qu'elle eſt bonne phyſiquement, étant conforme aux loix de la nature, quoiqu'il en réſulte un mal moral par rapport à moi, mais un mal juſte de la part de Dieu, comme toutes les peines qui ſont impoſées aux coupables, à un mal proportionné à ma faute, puiſque je ſuis puni d'un défaut de deſir ou d'attention, par un défaut de lumiere ou de connoiſſance.

Je tirerai bien-tôt une conſéquence importante de cette réflexion.

Enfin, ſi mes idées ſont claires,

distinctes, parfaites, Dieu récompense l'attention ou le desir ardent & persévérant par lequel je suis parvenu à les avoir telles. C'est lui qui me les découvre; c'est lui qui produit l'acquiescement que j'y donne, mais toujours en conséquence de mon attention ou de mon desir. Je sors de l'état du doute, parce que je veux en sortir & j'entre dans l'état de certitude, parce que je veux y entrer. Je ne puis plus douter, il est vrai, quand je suis parvenu à cet heureux état; mais j'aurois pu n'y pas parvenir, si j'avois eu moins de desir ou moins d'attention. Et pourquoi ne puis-je plus douter? C'est parce que je ne desire plus. Dieu s'est imposé la loi de suivre mes desirs dans les opérations qu'il fait en moi. Tant que je desire, il produit dans mon ame le doute ou la suspension de mon consentement. Dès que je ne desire plus, il cesse aussi de produire ces modifications. Celle du repos succede à celle du mouvement.

Mais

Mais je ſuis toujours la cauſe ou l'occaſion de l'une ou de l'autre, de celle du mouvement tant que je deſire, de celle du repos lorſque je ceſſe de deſirer.

Ainſi, en parcourant tous les degrés par leſquels je paſſe pour arriver à la connoiſſance claire & certaine de la vérité, je trouve que tout ce qui eſt de moi, & qui m'appartient véritablement, eſt le deſir, ou la capacité de deſirer dans tel degré qu'il me plaît, avec le ſecours de l'opération de Dieu, qui augmente mes deſirs ſelon mes deſirs mêmes, qui à leur occaſion me préſente de nouveaux objets, par leſquels ils s'enflamment de plus en plus, juſqu'à ce qu'ils ſoient parvenus à jouir de la vérité.

Il eſt donc vrai que je fais quelque choſe & que Dieu fait tout.

Dieu, comme cauſe unique & ſouverainement efficace, produit tous les mouvemens de mon corps ou de mon ame qui ſont néceſſaires

pour l'accompliſſement de ma volonté.

Moi qui ne ſuis, à proprement parler, qu'un deſir éternel, je deſire ſeulement, & mes deſirs ſont exaucés par une action ſi rapide, qu'elle ſe confond preſque avec mes deſirs mêmes. Et l'opération divine faiſant pour moi & en moi tout ce que j'y ferois ſi j'en avois le pouvoir, je ſuis dans le même état que ſi je l'avois en effet ; parce que Dieu ſupplée au défaut de mon pouvoir. Ce que je veux il l'exécute, ne dédaignant pas d'obéir en quelque maniere à la voix de l'homme, *obediente Deo voci hominis*, ſuivant l'expreſſion de l'Ecriture Sainte.

C'eſt ſur ce fondement que dans le langage ordinaire je dis, que je marche, que je remue les pieds, que je cours, quoique dans la vérité, ce ſoit Dieu qui faſſe tout cela en moi. Il en eſt de même de toutes mes opérations ſpirituelles, qui ſont comme les démarches de mon ame.

La bonté du Créateur n'eſt pas moins docile à ma volonté, à l'égard des objets purement intelligibles, qu'elle l'eſt à l'égard des objets ſenſibles; & Dieu ne fait pas moins pour mon eſprit, lorſque mon eſprit voyage dans le monde ſpirituel, qu'il ne fait pour mon corps, lorſque mon corps ſe promene ſuivant ma volonté dans le monde matériel. Je puis donc dire auſſi que c'eſt moi qui doute, que c'eſt moi qui me rend attentif; que c'eſt moi qui examine, qui cherche, qui découvre & qui acquieſce à la vérité découverte; parce qu'au moyen de l'opération de Dieu, toujours prêt à accomplir mes deſirs, je ſuis dans le même état que ſi je le faiſois véritablement. Ainſi, avec quelque circonſpection & quelque frayeur même que l'on doive parler, lorſqu'il s'agit de la toute puiſſance de Dieu, je ne trouve point que l'on puiſſe en conclure que toute impreſſion domine & m'affecte invinciblement, parce que c'eſt Dieu qui la

produit en moi. Il faudroit, pour en pouvoir tirer cette conſéquence, que non-ſeulement il la produisît en moi, mais qu'il la produisît indépendamment de moi, ſans ſuivre à cet égard la loi, ou plutôt l'occaſion de mes deſirs. Mais comme je ſuis convaincu du contraire par mon ſentiment intérieur & par l'expérience continuelle que j'en fais, je croirai toujours que lorſque Dieu ſuit l'ordre commun qu'il a établi à l'égard des créatures intelligentes, il n'uſe point de ſa toute puiſſance abſolue & invincible dans toutes les impreſſions qu'il fait ſur moi; qu'il les proportionne à la vivacité & à la perſévérance de mes deſirs & de mon attention; & qu'en un mot, comme il y a une meſure de force deſtinée à l'uſage de mon corps, que Dieu lui diſtribue ſuivant la nature & le degré de ma volonté, il y a auſſi une meſure de force accordée à mon ame, que Dieu lui applique en

conféquence & à proportion de fes defirs.

Il me fuffit, pour tirer toutes ces conféquences, de connoître que ma nature eft de defirer & que fes defirs peuvent croître à l'infini par l'opération de Dieu, qui, comme je l'ai dit, augmente mes defirs en conféquence de mes defirs mêmes. Mais il m'eft encore moins poffible de douter de cette vérité, que de croire qu'il eft nuit lorfque mes yeux font frappés des rayons du foleil. Donc je n'ai befoin que de fentir feulement que je defire plus que je ne poffède actuellement, & que mes defirs font fouvent fuivis de leur effet, pour être convaincu que toutes les impreffions dont je fuis frappé, ne regnent point abfolument fur moi.

Le progrès de mes penfées me fait découvrir encore un autre défaut dans l'argument que l'on tire de la toute puiffance de Dieu. C'eft que cet argument n'eft nullement décifif, fi l'on ne prouve en même-tems

ce qu'il eſt impoſſible de prouver, je veux dire que Dieu n'a pas voulu qu'aucune impreſſion pût être vaincue par moi.

Il a pu vouloir également les rendre plus fortes ou plus foibles que mon deſir. Je ne vois rien qui répugne dans ces deux ſuppoſitions, ce n'eſt que par-là ſeulement que je puis juger de la poſſibilité, ou de l'impoſſibilité d'une hypotheſe. Dieu eſt ſans doute la cauſe de la dureté du marbre & de celle du diamant. Il a voulu cependant que l'une & l'autre puſſent être vaincues. Dieu, pour me ſervir encore d'une comparaiſon plus juſte, eſt l'unique auteur du mouvement & du repos : il n'y a cependant aucun mouvement qu'il ne puiſſe arrêter ; il n'y a aucun repos qu'il ne puiſſe faire ceſſer. Si l'on ſuppoſe qu'il a créé d'abord la matiere dans un état de repos, il n'a pas voulu que ce repos fût invincible, puiſqu'il l'a vaincu en mettant la matiere en mouvement. Il eſt donc très-

poſſible que Dieu faſſe des impreſſions ſur moi qui puiſſent être vaincues par lui-même, ſuivant la meſure de mes deſirs. C'eſt Dieu qui donne également le mouvement & la détermination à deux corps qui ſe heurtent en ligne directe ; & c'eſt Dieu auſſi qui fait que la détermination de l'un eſt vaincue par celle de l'autre, ſi le dernier a plus de mouvement que le premier par rapport à ſa maſſe. La queſtion qu'on agite ne tombe donc point ſur la puiſſance de Dieu : elle roule uniquement ſur ſa volonté. Il n'a pu vouloir également, ou que toute impreſſion fût invincible pour moi, ou qu'il y en eût que je puſſe vaincre. Il ne reſte qu'à ſavoir ce qu'il a voulu, & je le découvre en deux manieres.

1°. Par les réflexions que je fais ſur ce qui ſe paſſe en moi.

2°. Par la révélation que Dieu a bien voulu nous faire lui-même de ſa volonté.

Je ne prétends point me ſervir ici

de tout ce que je viens de dire ſur la conciliation de la toute puiſſance de Dieu, avec le pouvoir que je ſens en moi de réſiſter aux impreſſions qui me frappent. Je conſens même qu'on l'oublie, ſi on le juge à propos. Je veux m'attacher ſimplement aux faits que perſonne ne conteſte, & ne peut conteſter ſans faire attention à la maniere de les expliquer.

Qu'on examine, tant que l'on voudra, les différentes modifications de mon ame : qu'on diſpute pour ſavoir, ſi j'y ai quelque part, ou ſi je n'y en ai aucune. Il eſt au moins certain que je reçois ces différentes modifications. Il eſt certain que j'apperçois des idées, que je doute, que je ſuis attentif, que j'examine, que je délibére, que je décide. C'eſt ce que j'appelle le fait dont perſonne ne ſauroit diſconvenir.

Or de ce fait ſeul, voyons s'il n'en réſulte pas, que toutes les impreſſions dont je ſuis frappé ne ſont pas toutes invincibles pour moi.

Pourquoi Dieu m'a-t-il créé capable de concevoir des idées ? pourquoi entre ces idées y en a-t-il qui ſe manifeſtent à moi plus clairement que les autres, s'il eſt vrai que je ne puiſſe en faire aucun uſage, & que toutes celles qui s'offrent à mon eſprit y exercent une domination abſolue, à laquelle il ne lui eſt pas poſſible de réſiſter ?

Pourquoi ces idées ſe développent-elles devant moi, à meſure que j'y ſuis attentif, ſi mon attention ne me ſert de rien pour les découvrir ? Elle n'eſt donc pour mon ame, que comme un ſonge laborieux, pendant lequel je m'agite vainement, juſqu'à ce qu'au moment de mon réveil, la lumiere du jour diſſipe les fantômes qui m'ont fatigué pendant la nuit. Si Dieu doit m'éclairer indépendamment de mon application, quand le moment de la révélation ſera venu, pourquoi ſe plairoit-il à me tourmenter par une contention pénible, qui n'entrât pour rien dans

l'ordre de ſes deſſeins ſur la connoiſſance qu'il veut me donner de la vérité ? Dieu produiroit-il dans le corps d'une femme, qui eſt en travail, ces efforts douloureux qu'elle fait pour enfanter, ſi dans l'ordre naturel, ces efforts ne contribuoient en rien à ſa prompte & heureuſe délivrance ?

Ou Dieu veut que je doute, & en ce cas je dois douter toujours : ou il veut que je décide ; & ſi cela eſt, pourquoi me fait-il paſſer par le doute, ſi ce doute ne m'eſt pas plus utile que mon attention, ſi l'examen qui le ſuit, ſi le progrès, ſi la perſévérance de mes réflexions n'eſt pas le moyen auquel il a attaché pour moi la découverte de la vérité.

D'où vient qu'il y a une ſi grande différence entre les hommes dans l'ordre des connoiſſances qui dépendent du raiſonnement ? Pourquoi le même homme eſt-il ſi différent de lui-même, lorſqu'il eſt attentif ou lorſqu'il ne l'eſt pas, lorſqu'il a de

la méthode dans l'eſprit, ou lorſqu'il n'en a point, ſi l'attention, ſi la méthode ne ſont deſtinées qu'à amuſer, pour ainſi dire l'oiſiveté de notre raiſon, ſans que Dieu les ait établies comme la condition ſous laquelle il voudroit bien l'éclairer de ſa lumiere.

Nous ne ſaurions juger de la volonté qui eſt en Dieu de faire une choſe en conſéquence, ou à l'occaſion d'une autre, que parce que nous voyons qu'il agit en effet de cette maniere. Dieu fait tout dans chaque choſe depuis le commencement juſqu'à la fin. Mais il y a des degrés dans ſon opération, dont les uns, comme je l'ai dit ailleurs, ſemblent naître des autres, & dont le dernier naît de tous ceux qui le précédent. Nous appellons les premiers des moyens, des inſtrumens, des cauſes ſecondes ou occaſionnelles, & nous regardons le dernier, comme la fin à laquelle tous les autres tendent. Dieu veut qu'une plante porte le fruit qui lui eſt propre. Si nous

voyions cette plante ſe former en un moment & ſortir de la terre avec un fruit mûr, ſans avoir été ni ſemée, ni plantée, ni cultivée, nous aurions ſujet de croire que c'eſt un effet ſoudain de la toute puiſſance de Dieu qui, ſans aucune autre opération précédente, a voulu produire une plante à nos yeux de la même maniere qu'il a créé le ciel & la terre. Mais lorſque l'expérience nous montre qu'une plante ne vient point, ſi l'on ne choiſit une terre propre à la produire, ſi l'on ne prépare & ſi l'on ne façonne cette terre, ſi l'on ne lui confie le fruit dans la graine qui contient le germe de la plante, ſi l'on n'a ſoin d'arracher les herbes qui peuvent l'étouffer, enfin, ſi l'on n'eſt attentif à l'arroſer dans les tems convenables, à lui diſpenſer la fraîcheur avec meſure, pour tempérer l'ardeur du ſoleil, nous avons raiſon de penſer que Dieu a attaché la production de cette plante & la maturité de ſon fruit à une ſuite d'opéra-

tions ſucceſſives, qui ſont toutes également des effets de ſa puiſſance; mais des effets tellement liés les uns avec les autres, que ſi celui qui doit précéder vient à manquer, celui qui doit ſuivre n'arrivera point.

J'obſerve, dans les productions de mon eſprit, un progrès, une ſuite, un ordre de moyens ſemblables à celui que je remarque dans la production des plantes & des fruits. J'y vois une préparation, une ſemence, une culture, pour ainſi dire, de la vérité, un ſoin néceſſaire pour en arracher les préjugés, les fauſſes opinions, les ſentimens, les équivoques qui étouffent cette ſemence, & pour parler ſans figure, j'y vois qu'une connoiſſance des principes généraux, un doute judicieux, un amour ardent de la vérité, une attention vive & conſtante, une méthode ſuivie, une réſiſtance continuelle à toute impreſſion qui ne porte pas le caractere de l'évidence, un conſentement long-tems ſuſpendu, ſont

les moyens par lesquels je parviens à la découverte de la vérité, & des moyens tellement nécessaires, que si je néglige cet ordre, ou si je veux l'intervertir, mon esprit est semblable à une terre qui ne produit que des ronces & des épines, ou dont les fruits avortent & périssent avant que de parvenir à la maturité.

Douterai-je donc, après cela, que la volonté de Dieu n'ait été de me faire acheter par tous ces efforts, les connoissances qui en sont le fruit ou le prix? Mais de cela même il suit avec évidence, que non-seulement Dieu m'a rendu capable de résister à plusieurs impressions que je reçois, mais qu'il veut même que j'y résiste, & que c'est lui qui produit en moi, suivant mes desirs, une résistance salutaire, puisque c'est à cette résistance qu'il a attaché la suite des opérations par lesquelles il veut me manifester la lumiere de la vérité.

Voilà ce que ma raison me montre

ſur ce point, lorſque je fais réflexion ſur tout ce qui ſe paſſe dans mon eſprit ; & je crois l'appercevoir ſi clairement, que je le regarde comme une eſpece de révélation naturelle que Dieu me fait de ſa volonté.

Mais ſi je paſſe au ſecond point, je veux dire à la révélation poſitive que Dieu a daigné m'en faire lui-même, je ſuis bien conſolé & bien affermi dans mes penſées, lorſqu'ouvrant le livre divin qui contient cette révelation, j'y trouve à chaque page des preuves ſans nombre du pouvoir que Dieu me donne de réſiſter à toutes les impreſſions qui m'éloignent de la vérité ou de mon ſouverain bien.

Je l'entends lui-même qui me dit, que l'homme a été mis dans la main de ſon propre conſeil ; que l'eau & le feu, la vie & la mort, le bien & le mal ſont placés devant ſes yeux ; qu'il peut étendre la main vers l'un ou vers l'autre ; que ce qu'il aura choiſi lui ſera donné ; que s'il obſerve la loi divine il ſera heureux, mal-

heureux au contraire s'il ne l'obſerve pas, ſans qu'il puiſſe jamais dire, c'eſt Dieu qui m'a induit en erreur par des impreſſions auxquelles je ne pouvois réſiſter. Paroles que la religion m'apprend à regarder comme un blaſphême.

Je pourrois long-temps m'étendre ſur ce ſujet, & peut-être aurai-je encore occaſion d'en parler, lorſque je ſerai obligé de conſidérer les caracteres de la loi de Dieu. Mais ce que j'en viens de dire en peu de paroles, qui ſont celles de l'écriture ſainte, me ſuffit pour reconnoître avec joie que ma foi eſt ici parfaitement d'accord avec ma raiſon. Je ſens intérieurement que je ſuis libre, & Dieu lui-même me commande de croire que je le ſuis.

J'ai donc à me reprocher d'avoir employé trop de temps à méditer ſur cette propoſition inſoutenable, que toutes les impreſſions dont je ſuis frappé, de quelque nature & de quelque degré qu'elles ſoient, af-

fectent mon ame néceſſairement & invinciblement. Mais on m'oppoſe ſi ſouvent ce principe, que j'ai voulu l'examiner une fois par toutes ſes faces, pour me convaincre pleinement de ſa fauſſeté, & n'être plus obligé d'y revenir.

Je conclus de ce long examen, que je dois diſtinguer deux ſortes d'impreſſions : les unes dont je ne ſuis point dominé & que je poſſéde ſans en être poſſédé. Les autres qui me dominent & qui me poſſédent véritablement, ſans que je veuille jamais leur réſiſter.

Il ne s'agit donc plus que de bien caractériſer les unes & les autres, pour juger du véritable ſens dans lequel on peut dire, que je ſuis néceſſairement affecté par les impreſſions que je reçois.

Si je veux faire une eſpece de dénombrement de toutes les idées qui frappent mon eſprit, je peux les réduire à quatre claſſes principales.

Les unes ſi foibles & ſi légeres

que je n'en ſuis preſque point touché. De quelque maniere que je les enviſage, elles ne pénétrent point dans mon ame; & ſi je puis parler ainſi, elles en effleurent à peine la ſuperficie.

Les autres me remuent davantage, elles percent plus avant, mais ſans être aſſez fortes pour cauſer en moi plus qu'un doute ſur leur vérité ou leur fauſſeté.

Il y en a une troiſieme eſpece & c'eſt ſouvent la plus dangereuſe. Ce ſont celles qui ont une ſi grande apparence de vérité, que ſi je ne me tiens pas ſur mes gardes, & ſi je ne redouble point mon attention, je ſuis expoſé à les prendre pour la vérité même.

Enfin, les dernieres ſont celles qui portent le caractere lumineux de l'évidence, & qui fixant mes deſirs, fixent auſſi l'action de Dieu par laquelle il produiſoit le mouvement de mon ame vers la vérité, & font ſuccéder à cette action celle qui y pro-

duit un plein repos à l'égard de l'objet que je voulois connoître. Ainsi toutes les idées qui font quelqu'impression sur moi, sont ou foibles ou douteuses, ou vraisemblables, ou évidentes, il est aisé de juger par-là quelles sont celles que je puis vaincre, & quelles sont celles qui sont invincibles pour moi.

Je puis résister, sans doute, & je résiste en effet aux impressions légeres & superficielles, qui son celles de la premiere espece. Elles remplissent si peu mes desirs, qu'elles n'en sauroient arrêter le mouvement; & Dieu qui se plaît à le seconder me porte toujours au-delà de ces sortes d impressions.

Je n'ai pas moins de forces pour résister à celles qui m'affectent assez pour me faire douter. Elles ne servent souvent, comme je l'ai déja dit, qu'à irriter mes desirs, & à me faire faire plus d'efforts pour acquérir une connoissance qui est seule capable

de fixer l'inquiétude & l'agitation de mon esprit.

La difficulté peut paroître d'abord plus grande à l'égard de celles dont la vraisemblance imite quelquefois l'évidence de la vérité. On dira peut-être que je dois être toujours vaincu par les idées de cette espece, & qu'il faut nécessairement que la plus vraisemblable l'emporte sur celle qui l'est moins, comme un plus grand poids l'emporte sur un moindre, ou comme un mouvement plus fort est toujours supérieur à un mouvement plus foible.

J'ai déja prévenu cette difficulté par avance, en faisant voir par mon expérience & par celle de tous les hommes qu'il m'arrive souvent, comme à eux, de résister à l'idée même qui m'avoit paru d'abord la plus vraisemblable; & de faire si bien par mes efforts que cette idée est obligée de céder enfin à celle qui me frappoit bien moins dans le commencement.

Mais pour résoudre pleinement cette difficulté, je remarque que mes idées peuvent avoir deux sortes de supériorité l'une sur l'autre.

La premiere peut être appellée relative. Elle n'a qu'une grandeur de comparaison, & elle ne consiste que dans un plus haut degré de vraisemblance.

L'autre est absolue. Il peut y en avoir d'égales, mais il n'y en a point de supérieure. C'est l'avantage dont la parfaite évidence jouit au-dessus de toute idée qui n'a point ce caractere.

Les idées qui n'ont qu'une supériorité relative ou de comparaison, ne remplissent point toute la capacité de mon entendement. Je sens bien qu'elles font plus d'impression sur moi que d'autres idées qui me paroissent moins vraisemblables; mais je vois encore au delà de celles qui me frappent le plus fortement, je desire quelque chose de plus: elles sont devant moi comme ces tours ou

ces clochers que j'apperçois en voyageant, à l'extrémité de l'horiſon qui termine une longue plaine. Je vois bien que ces objets ſont plus éloignés de moi que tous ceux que j'obſerve ; mais je ſens en même-temps qu'au-delà de ces clochers il y a un grand pays que j'ai à traverſer ſi je veux arriver au terme de mon voyage : En un mot, comme nulle grandeur finie & bornée ne me paroît être la grandeur même, la grandeur réelle & abſolue qui ne peut ſe trouver que dans l'infini, ainſi toute idée qui n'eſt lumineuſe qu'en partie, ou qui ne l'eſt pas pleinement, n'a point pour mon eſprit ce caractere de ſupériorité parfaite & abſolue qui ne peut ſe trouver que dans l'évidence entiere. Je puis donc n'y pas acquieſcer, je ſuis encore en mouvement, & ſi je ſuis fidele à étudier ce qui ſe paſſe au-dedans de moi, je continuerai d'y être, juſqu'à ce que l'évidence ſe manifeſte, & me

fixe dans ce repos véritable qu'elle seule peut me donner.

A la vérité, si je suis indispensablement obligé d'agir, si l'occasion me presse, & ne me laisse pas le temps d'une plus longue discussion, je préférerai sans doute l'opinion la plus vraisemblable. Mais ce sera alors mon action qui sera déterminée & non pas mon jugement. Car dans le temps même que j'agirai, je conserverai toujours un doute intérieur sur la bonté du parti que j'aurois été obligé de prendre, & par conséquent mon esprit ne sera point véritablement dominé.

Il n'y a que les idées entiérement claires & évidentes qui puissent exercer sur lui un empire légitime, & en exiger un consentement aussi volontaire qu'invincible. Si c'est donc à ces idées seules qu'on veut réduire ce principe trop général, que mes facultés sont nécessairement affectées par leur objet, j'y souscris sans hésiter. C'est cette vérité même qui sert

de fondement à toutes les réflexions que j'ai faites ſur la liberté de mon eſprit. Je ſuis doucement, mais invinciblement dominé par l'évidence, mais je ne le ſuis que par l'évidence. C'eſt à quoi ſe réduit cette longue diſſertation, & ces deux propoſitions en renferment tout le fruit.

Rien n'eſt plus facile que de les appliquer à ce qui regarde ma volonté.

Ce que mes idées ſont par rapport à mon intelligence, mes ſentimens le ſont par rapport à ma volonté ; & ce qu'eſt l'évidence pour l'une, l'attrait du ſouverain bien l'eſt pour l'autre ; comme il y a des degrés infinis de lumiere au-deſſous de celle de l'évidence, il y a auſſi des degrés infinis de ſentiment au deſſous de l'attrait du ſouverain bien ; comme mon eſprit conſerve toujours le deſir d'aller plus loin, & n'eſt point pleinement dominé par ſon objet, tant qu'il n'eſt point pénétré tout entier par l'éclat de l'évidence, de même ma

ma volonté conserve toujours aussi le desir d'aller plus loin, & n'est point entiérement remplie par l'objet qui agit sur elle, jusqu'à ce qu'elle soit pleinement rassasiée par la jouissance du souverain bien. Enfin, comme Dieu veut bien conformer son action sur mon esprit, & la régler selon la mesure, le degré & la persévérance de mon desir, il m'accorde un pareil secours par rapport à ma volonté; & faisant en moi & par moi ce que je ferois moi-même, si j'en avois un pouvoir plein & indépendant, il me met aussi dans le même état à cet égard que si je produisois seul tout ce qui se passe au fond de mon cœur.

Heureuse donc la logique des intelligences célestes, ou pour m'élever encore plus haut, la logique de Dieu même, si j'ose me servir de cette expression. Voir, juger, raisonner, c'est pour lui une seule & même chose. Le premier regard, la simple perception lui montre pleine-

ment & en un inſtant ce que mon eſprit n'apperçoit ſouvent qu'à demi par un lent & pénible progrès d'opérations ſucceſſives.

Heureuſe la morale du ciel, bien différente de celle de la terre; elle n'eſt autre choſe que le ſentiment ſimple, mais parfait & abſolu du ſouverain bien.

Mais pour moi, homme foible & groſſier, ma morale auſſi imparfaite que ma logique, ne parvient que par de longs & difficiles efforts à diſtinguer l'impreſſion du ſouverain bien, de celle des biens d'un ordre inférieur.

Mais c'eſt ſur cette imperfection même de mon être, comme l'a remarqué un grand philoſophe, qu'eſt fondé le pouvoir que j'ai de réſiſter aux impreſſions qui frappent mon eſprit ou mon cœur. Si Dieu avoit voulu qu'elles fuſſent toutes plus fortes que moi, il ne m'en auroit donné que des bonnes. Mais comme il a voulu que je fuſſe ſujet à en recevoir de

mauvaiſes pour avoir le mérite de les vaincre, il a voulu auſſi que j'euſſe le pouvoir d'y réſiſter par le ſeul deſir de le faire ; deſir qui, ſelon l'ordre que ſa ſageſſe & ſa bonté ont établi, doit être ſuivi de toutes les opérations que ſa puiſſance fait en moi, pour me mettre en état de combattre & de vaincre: deſir, par conſéquent, qui eſt l'unique ſource de toute ma logique, comme de toute ma morale.

Tant que ma logique n'eſt encore que dans le chemin de la vérité, mon entendement, qui ne voit que des lueurs ou une lumiere imparfaite, demeure maître de ſuſpendre ſon conſentement.

Tant que ma morale n'eſt auſſi que dans la voie qui conduit au ſouverain bien, ma volonté conſerve le même genre de pouvoir.

Elles ne le perdent l'une & l'autre, que lorſqu'elles ſont arrivées au terme. Juſques-là l'obſcurité ou l'imperfection de mes idées me conſervent

une liberté trifte & malheureufe, qui ne peut néanmoins être obligée de céder qu'à l'impreffion parfaite du vrai & du bien. Ainfi, ce que faint Auguftin a dit des defirs de l'homme, qu'ils tendent à n'être plus, *eunt ut non fint*, je puis le dire auffi de ma liberté, elle afpire toujours à n'être plus & à fe perdre heureufement dans la lumiere de la vérité, ou dans la douceur du fouverain bien. Mais comme mes defirs ne font pas moins réels, quoiqu'ils s'éteignent dans la poffeffion de leur objet ; ainfi la liberté que j'ai de les fuivre ou d'y réfifter, n'eft pas moins réelle, quoiqu'elle ceffe auffi-tôt que mon ame peut parvenir à fe raffafier de Dieu, connu comme vérité, & goûté comme fouverain bien.

La feule différence qui diftingue en ce point mon intelligence de ma volonté, c'eft que l'une arrive quelquefois à l'évidence dans cette vie même, à l'égard d'un certain nombre de vérités : au lieu que ma vo-

lonté peut bien approcher toujours de plus en plus du ſouverain bien ; mais elle ne ſauroit jamais y atteindre & s'y unir parfaitement, tant qu'elle habitera un corps mortel. Je reconnois, par mon expérience, que le ſentiment du ſouverain bonheur même a toujours pour elle je ne ſais quoi d'obſcur & d'imparfait, qui lui laiſſe auſſi toujours la faculté de n'y pas adhérer totalement. C'eſt par cette raiſon qu'on peut dire en un ſens, que ma volonté eſt plus libre que mon entendement. Mais bien loin qu'il puiſſe ſe plaindre en cela de ſa condition, c'eſt ma volonté, au contraire, qui doit envier à mon intelligence une heureuſe ſervitude, & s'affiiger d'avoir trop de liberté, parce qu'elle n'eſt pas aſſez fortement affectée par l'impreſſion du ſouverain bien.

Quel fruit recueillerai-je donc de toutes ces penſées qui ſont nées l'une de l'autre, & qui m'ont mené beaucoup plus loin que je ne voulois al-

ler ? Il me ſemble que je peux les réduire à trois ou quatre propoſitions qui en renfermeront toute la ſubſtance.

Quand on dit que mes facultés ſont néceſſairement & invinciblement affectées par leur objet.

Ou l'on ne veut parler que de la premiere impreſſion qui ſe fait en moi, mais ſans moi, & en ce cas je reconnois ſans peine la vérité de la propoſition, & encore plus ſon inutilité ;

Ou bien on l'applique aux ſuites mêmes de cette premiere impreſſion, je veux dire au conſentement de mon eſprit, ou à l'adhéſion de ma volonté, & alors, ou l'on veut que toutes ſortes d'impreſſions, ſans diſtinction, m'affectent & me dominent invinciblement ; & dans ce ſens la propoſition me paroît évidemment fauſſe, démentie par un ſentiment intérieur, que je ne ſaurois déſavouer, contraire à la raiſon & condamnée par la révélation ;

On bien enfin, l'on n'entend parler que des impreſſions qui portent dans mon ame le caractere évident du vrai, ou l'attrait entier du ſouverain bien ; & en ce cas la propoſition renfermée dans ſes bornes légitimes ne ſauroit être conteſtée ; mais elle ne ſignifie autre choſe, ſi ce n'eſt que je ne cherche plus lorſque j'ai trouvé, & que je ne deſire plus lorſque je poſſede ; mais que tant que je cherche ou que je deſire, je demeure toujours le maître de réſiſter à tout objet qui ne fixe point mes recherches, ou qui ne remplit pas mes deſirs.

J'ai lieu de craindre cependant que ce ne ſoit pas dans ce ſens que les adverſaires de la juſtice naturelle ont avancé une propoſition qui leur ſeroit abſolument inutile & plus contraire méme que favorable, s'ils l'entendoient comme je viens de l'expliquer. J'en juge par les conſéquences qu'ils en tirent. Il me reſte à les examiner pour remplir le plan que je me

ſuis propoſé d'abord ; & je m'appercevrai peut-être en le faiſant, comme je m'en ſuis toujours défié , que j'ai pris bien gratuitement la peine d'approfondir la vérité d'une propoſition qui eſt entierement étrangere à la queſtion de la juſtice. Mais ne perdons pas encore du temps à regretter celui que nous avons déja perdu.

Je dois prendre ici une route bien différente de celle que j'ai ſuivie dans l'examen de cette propoſition. Je l'ai combattue comme fauſſe, ou expliquée comme équivoque. A préſent je la ſuppoſe véritable ; je la prends dans toute ſon étendue, & je conſens qu'on diſe , ſi l'on veut, ſans aucune reſtriction, que toutes mes facultés ſont néceſſairement & invinciblement affectées par leur objet. S'enſuit-il de-là que je n'aie & que je ne puiſſe avoir aucune idée de la juſtice ou de l'injuſtice ? Pourquoi cette idée ne pourroit-elle pas m'affecter comme toutes les autres ? Mon eſprit a de la peine à en concevoir la

raiſon. Je n'aurois jamais pu la trouver de moi-même ; mais voici celle qu'on m'en donne, c'eſt, me dit-on, parce que ſi cette idée m'affectoit, elle affecteroit auſſi tous les hommes, & par le privilége qu'on accorde à toutes les idées, elle les affecteroit invinciblement. Ils ne pourroient donc pas s'empêcher de vouloir être juſtes ; & s'ils le vouloient ils le feroient ; or, ils ne le font pas, donc ils ne le veulent pas ; donc ils ne ſont pas néceſſairement affectés ; donc ils ne le ſont même en aucune maniere. Car, il n'y a point d'idée qui ne les affecte néceſſairement ; donc ils n'en ont aucune de la juſtice.

Je ne ſais plus qui eſt celui qui a dit, *veſtra expoſuiſſe, refelliſſe eſt :* & ſi je ne conſultois que la laſſitude de mon eſprit, il me ſemble que je pourrois bien me contenter ici de cette eſpece de réfutation. Mais il me reſte encore aſſez de force pour démêler aiſément dans chaque degré de ce raiſonnement, les ſuppoſitions

ſingulieres qu'il renferme, & qui ſont telles néanmoins, que ſi l'on ne les reçoit comme autant d'axiomes ou de vérités inconteſtables, l'argument tombe de lui-même.

Je remarque donc en premier lieu, qu'il ſuppoſe trois choſes qui doivent être prouvées, mais dont la preuve eſt évidemment impoſſible.

L'une, que ſi les hommes peuvent avoir une idée de la juſtice, il faut néceſſairement que cette idée s'offre d'elle-même, & avec la même clarté à tous les hommes.

L'autre, que cette idée eſt toujours préſente à leur eſprit, toujours également lumineuſe, également agiſſante.

La derniere enfin, que cette idée ſi prévenante pour l'homme, ſi aſſidue devant ſes yeux, eſt auſſi celle qui, dans tous les momens de ſa vie, fait la plus forte impreſſion ſur lui.

Je remarque en ſecond lieu, que ſi l'on n'attribue ces trois ſentimens aux défenſeurs de la juſtice naturelle,

& si l'on ne suppose que son idée, selon eux, réunit ces trois caracteres, l'argument qu'on leur oppose ne prouve rien contr'eux en effet.

1°. S'il est vrai que l'idée de la justice, quoique facile à découvrir ne fasse pas toujours toutes les avances pour nous ; s'il faut qu'il nous en coûte au moins quelque pas pour la trouver, je serai en droit de dire, que si le commun des hommes vit dans l'injustice, ce n'est pas qu'il leur soit impossible de discerner le juste de l'injuste, mais parce qu'ils ne font pas assez d'effort pour y parvenir,

2°. Si l'idée de la justice n'est pas toujours présente à leurs yeux : s'il est possible qu'ils la perdent souvent de vue : en un mot, si l'on peut supposer les hommes foibles, négligens, distraits, on ne pourra plus dire qu'une impression qu'ils ne sentent pas actuellement, les affecte invinciblement, & par conséquent je soutiendrai avec raison, que s'ils sont souvent injustes, c'est parce qu'ils

cessent de faire attention à la justice; c'est parce qu'il leur est impossible de la connoître.

3°. Si l'on ne suppose que l'idée de la justice toujours connue, toujours présente, est aussi toujours l'idée dominante sur tous les hommes; & si l'on n'attribue ce sentiment à ses défenseurs, on ne sauroit soutenir que, selon eux, tous les hommes devroient être justes. Ils sont dominés, si l'on veut, par l'objet qui les frappe; mais comme deux objets peuvent les frapper en même tems, il faut nécessairement reconnoître dans le systême des adversaires de la justice naturelle, que le plus fort doit l'emporter sur le plus foible. Il est donc possible, & que l'idée de la justice fasse impression sur moi, & que combattue par une autre idée, elle n'y fasse pas une impression victorieuse. Autrement il faudroit dire, ou que je n'ai qu'une seule idée dans toute ma vie, & accorder à cette idée une domination non-

ſeulement invincible, mais perpétuelle; ou que dans le moment qu'une impreſſion cede à une autre, je perds entierement l'idée qui avoit excité la premiere impreſſion, parce qu'elle ceſſe de m'affecter invinciblement. Ce ſeroit bien là le cas de dire *væ victis*, non-ſeulement cette idée ſeroit vaincue, mais oubliée & effacée pour jamais de la mémoire des hommes. On n'avancera pas ſans doute de pareilles abſurdités. Je continuerai donc de raiſonner, comme je viens de le faire, & je dirai toujours que l'injuſtice des hommes ne vient point de ce que l'idée de la juſtice ne les frappe pas, mais de ce qu'elle ne les frappe pas auſſi fortement que les objets de leurs paſſions.

Je réunis toutes ces réflexions, & je dis: les hommes, à la vérité, ſont très-ſouvent & trop ſouvent injuſtes. Plût à Dieu que je puſſe en douter; mais je me garderai bien de dire que c'eſt parce qu'ils ne peuvent avoir

une idée claire de la juſtice. Je dirai ſeulement que c'eſt :

Ou parce qu'ils n'ont pas fait l'effort néceſſaire pour la trouver & la reconnoître dans le fond de leur ame.

Ou parce qu'ils n'y ſont pas toujours aſſez attentifs ,

Ou enfin , & ce ſera la raiſon la plus commune, parce qu'une impreſſion plus forte ſurmonte en eux celle de la juſtice.

Je remarque en troiſieme lieu, que tout cela eſt ſi poſſible, ou plutôt ſi certain, par la connoiſſance que nous avons de nous mêmes & des autres hommes, qu'il n'y a jamais eu & qu'il n'y aura jamais perſonne dans le monde qui ſoutienne la propoſition contraire , & qui oſe avancer que l'idée de la juſtice ne peut exiſter dans mon eſprit, ſans avoir ces trois caracteres , je veux dire, de s'offrir d'elle-même à tous les hommes ſans attendre qu'ils la cherchent, d'être toujours placée devant leurs yeux,

enfin, de les frapper dans tous les tems plus vivement qu'aucune autre idée. Il eſt clair après cela, que ce que l'on combat ici n'eſt point l'idée réelle & véritable de la juſtice, mais une chimere & un fantôme qui mérite auſſi peu d'être attaqué que d'être ſoutenu.

J'en ai peut-être trop dit ſur ce ſujet. Mais quand ce ne ſeroit que pour égayer un peu mon eſprit & le délaſſer d'une ſi longue contention; j'ai bien envie d'achever de réfuter cet argument, par ce genre de démonſtration que les géométres appellent réduction à l'abſurde; preuve qui n'eſt jamais mieux placée que quand elle ſert à confirmer une démonſtration directe & capable non-ſeulement de convaincre, mais d'éclairer l'eſprit.

Qu'il me ſoit donc permis de raiſonner en cette maniere. Y a-t-il quelque vérité dans le monde qui n'ait eu ſes adverſaires, comme je l'ai dit dans ma ſeconde méditation?

Y a-t-il quelqu'erreur qui n'ait eu ses partisans ? Qui m'empêchera donc d'argumenter des erreurs actuelles des hommes contre la capacité qu'on leur attribue de connoître la vérité, comme l'on se sert de leur injustice pratique pour prouver qu'ils ne connoissent point la justice spéculative ? Je dirai sur la vérité tout ce que l'on dit sur la justice ; & il ne me sera pas difficile d'en faire un argument en forme, le voici.

Les hommes sont aussi sujets à tomber dans l'erreur qu'à commettre l'injustice.

Or, ils ne tomberoient point dans l'erreur, s'ils étoient nécessairement & invinciblement affectés par l'idée de la vérité, de même qu'on dit qu'ils ne seroient jamais injustes, s'ils étoient ainsi affectés par l'idée de la justice : donc les hommes ne sont pas plus nécessairement affectés par la vérité que par la justice.

Mais, comme toute idée qui nous frappe affecte notre esprit de cette

maniere, ils n'en ont aucune de tout ce qui ne les affecte point ainſi.

Donc ils n'ont pas plus d'idée de la vérité que de la juſtice, puiſque l'une ne les affecte pas plus invinciblement que l'autre.

Ce raiſonnement eſt également vrai ou également faux des deux côtés. On ne dira rien ſur la défenſe de la vérité que je ne puiſſe répéter pour la défenſe de la juſtice, parce que la parité eſt entiere entre ces deux argumens.

Les hommes ſont ſouvent injuſtes, donc ils n'ont point d'idée de la juſtice.

Les hommes tombent ſouvent dans l'erreur, donc ils n'ont point d'idée de la vérité.

Ainſi, ou il faut abandonner le premier, ou approuver le dernier, & trancher hardiment le nœud gordien, en diſant que l'homme ne connoît ni la vérité ni la juſtice.

Suis-je donc ainſi menacé de perdre toutes mes idées l'une après l'autre, ſi

dans la pratique j'ai le malheur de leur faire quelque infidélité ? Mais ce n'eſt pas tout :

Que deviendra la connoiſſance de toutes les vertus que je ne pratique pas toujours autant que je le devrois? Et comme ce malheur m'eſt commun avec tous les hommes, je prévois que pour raiſonner conſéquemment, je ſerai bientôt obligé de dire que les hommes n'ont aucune idée de la tempérance, de la force, de la prudence & de toutes les vertus morales ; parce qu'ils ſont ſouvent intempérans, lâches, imprudens, & en général ſujets à toute ſorte de vices.

Je verrai donc diſparoître ainſi les idées de toutes les vertus ; mais pour ma conſolation je verrai diſparoître auſſi celles de tous les vices. Car comme il n'y a point de vertu qui regne toujours invinciblement dans le cœur humain, il n'y a point auſſi de vice qui en ſoit toujours le maître. Voilà donc tous les hommes condamnés à n'avoir aucune idée ni des

vertus, ni des vices. Les Scythes se vantoient autrefois d'être plus parfaits & plus heureux par l'ignorance du vice, que les Grecs ne l'étoient par la connoissance de la vertu. Mais je ne sais ce que deviendra l'homme si, en le gratifiant de l'heureuse ignorance du vice, on lui ôte en même tems la connoissance nécessaire de la vertu.

Enfin, pour donner des bornes à une méditation où j'ai fait tant d'efforts pour combattre un principe qui m'a paru si peu soutenable en lui-même, & qui me paroît encore plus étrange dans ses conséquences, l'exemple seul de ce qui se passe en moi, sur ce principe même, suffiroit pour le détruire pleinement dans mon esprit.

D'un côté, j'ai une idée très-claire de tout ce que ce principe renferme, & par conséquent je suis affecté; d'un autre côté, je ne suis pas moins sûr que ma raison n'en est point invinciblement affectée. Donc il est très-

poſſible que j'aie une idée exacte, de ce qui eſt ſi éloigné de m'affecter invinciblement, que mon eſprit le rejette & que mon cœur le déſavoue, & il importe fort peu que mon eſprit & mon cœur ſe trompent ou qu'ils ne ſe trompent pas. Car, quand même ils ſe tromperoient, il en réſulteroit toujours également, que je ne ſuis point entraîné néceſſairement & invinciblement par un principe, qui ſe montre cependant à moi avec toutes les couleurs les plus propres à m'éblouir.

Je conclus de tant de réflexions, que j'aurois tort d'argumenter de la pratique à la ſpéculation, pour m'exclure moi-même du droit de connoître tout ce que je ne pratique pas toujours. Je ferois trop d'honneur à l'homme, ſi je croyois qu'il ne s'éloigne du bien que parce qu'il l'ignore, & qu'il ne ſe livre au mal que parce qu'il ne le connoît pas. Saint Paul en jugeoit plus ſainement lorſque, parlant au nom du genre humain, il

s'affligeoit de ne pas faire le bien que non-ſeulement il connoiſſoit, mais qu'il aimoit, & de faire le mal qu'il connoiſſoit & qu'il haïſſoit.

J'admire le concert parfait qui regne ſur ce point entre le profane & le ſacré ; & j'en crois volontiers les poëtes, quand je vois qu'ils parlent comme les apôtres.

Mais il me reſte encore bien du chemin à faire. Je vais entrer à préſent dans le détail de mes connoiſſances, & examiner quelles ſont celles qu'on peut appeller naturelles ou innées : ſi j'en ai quelques-unes de ce caractere, ou ſi je ne puis avoir que des connoiſſances acquiſes. C'eſt à quoi je deſtine la méditation ſuivante.

QUATRIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Ce n'est pas assez de détruire des erreurs & des préjugés, il faut de plus établir d'une maniere solide le principe sur lequel repose la certitude des connoissances humaines. Nous desirons naturellement de connoître le vrai. Le vrai n'est que ce qui est, comme le faux n'est que le néant, ou ce qui n'est pas. Pour avoir une juste idée de la vérité, il faut la considérer dans sa source, c'est-à-dire, dans Dieu même. Dieu voit dans son essence les idées de tous les êtres possibles. Il voit dans sa volonté tout ce qui a jamais été, & tout ce qui sera jamais. Sa connoissance est toujours également parfaite & consommée en un instant. Le néant n'est pas intelligible par lui-même, mais en connoissant toute l'étendue de l'être, Dieu y

voit l'excluſion poſitive de ce qui n'eſt pas. Deux degrés dans le néant comme dans l'être : un néant d'idée ou d'eſſence, d'où naît l'abſolue impoſſibilité, ou la fauſſeté eſſentielle & métaphyſique : un néant d'exiſtence qui n'exclut que l'être actuel. Dieu connoît le premier dans ſes idées, & le ſecond dans ſa volonté. Si nous cherchons le vrai dans notre connoiſſance, quelle eſt la voie qui nous conduit à la vérité ? On y parvient par voie d'intelligence ou de perception ; par voie d'impreſſion ou de ſentiment. Dans l'une ou dans l'autre voie, on diſtingue quatre opérations différentes, qui ſont comme autant de ſtations dans la route de la vérité, l'idée ou le ſentiment ſimple, le jugement, le raiſonnement & la méthode. Il en réſulte que la vérité conſiſte à voir, & à bien voir ; comme la fauſſeté conſiſte à ne point voir, ou à voir mal. Ainſi la connoiſſance du vrai conſerve le même

caractere, ſoit qu'on la conſidere dans ſa perfection originale qui eſt Dieu, ſoit qu'on l'enviſage dans les intelligences créées ; quoiqu'il y ait une diſtance infinie entre le foible rayon qui éclaire notre eſprit & la plénitude de lumiere qui eſt en Dieu. Quoique notre vue ſoit foible, nous pouvons nous aſſurer que nous avons bien vu, & demeurer en repos dans la jouiſſance de la vérité. Notre connoiſſance a pour objet ou l'eſſence des choſes ou leur exiſtence. De la diverſité des objets naît la différence des vérités. Vérités du premier ordre, qui regardent les idées primitives & originales des êtres : vérités du ſecond ordre, qui ont pour objet des effets produits par la ſeule volonté de Dieu ; naturelles ou phyſiques, ſi elles ſont le réſultat des loix conſtantes de la nature ; ſurnaturelles, ſi l'opération de Dieu eſt ſupérieure à l'ordre de la nature. Vérités du troiſieme ordre, ce ſont celles qui

dépendent

dépendent de la détermination libre d'une volonté créée ; on les appelle des vérités contingentes. Trois moyens pour parvenir à la connoissance de ces vérités. L'attention de notre esprit & les opérations de notre raison pour découvrir les premieres. Le rapport de nos sens aidé & soutenu par l'attention de l'esprit, pour arriver aux secondes : enfin le témoignage des autres hommes à l'égard des troisiemes. Nous sommes assurés de posséder la vérité par ce sentiment intérieur, par cet état de repos & de sécurité où l'esprit ne desire plus, parce que la possession & la jouissance a succédé à l'agitation & aux recherches. Ainsi dans la généalogie de nos pensées, on remonte enfin à une premiere notion qui n'a pour garant de sa vérité, que le sentiment intérieur ou une conscience intime : ce repos intérieur est produit ou par un sentiment simple, comme quand je dis que je pense, *que je* veux.

*que j'*exiſte : *ou par une perception claire & lumineuſe, comme lorſque je ſuis convaincu de la vérité d'une propoſition géométrique ; ou enfin par le témoignage de ceux qui, ſur le point dont il s'agit, ne peuvent être ni trompés ni trompeurs, comme lorſque Dieu me parle, ou qu'on me dit qu'il y a une ville de Rome. La raiſon ſe joint au ſentiment pour nous aſſurer que l'évidence ne ſauroit nous induire en erreur, qu'elle eſt le caractere infaillible de la vérité, & la regle ſûre de nos jugemens. Attaquer ce principe, c'eſt ouvrir la porte à toutes les abſurdités imaginables. Les Pirrhoniens ſe ſont jettés dans cet abîme, en ſoutenant que tout eſt pour nous environné de ténebres & d'incertitudes ; & que de toutes les diſpoſitions de l'eſprit humain, un doute univerſel étoit la plus ſage & la plus néceſſaire. C'eſt ce ſyſtême qu'on va examiner dans la Méditation ſuivante.*

JUSQU'ICI j'ai tâché de me délivrer de deux préjugés importuns, qui pouvoient aller beaucoup plus loin que ceux qui s'en servent contre moi ne l'avoient sans doute pensé eux-mêmes, puisque je serois condamné comme eux à une ignorance absolue & perpétuelle, si pour me faire révoquer en doute ce qu'il y a de plus certain dans mes connoissances, il suffisoit de me montrer des hommes qui pensent autrement que moi, ou qui démentent, par leur conduite, les principes qu'ils soutiennent eux-mêmes dans la spéculation.

Je n'ai donc pensé, jusqu'à présent, qu'à détruire : il est tems de commencer à édifier, & de poser d'abord la premiere pierre du bâtiment, en établissant, avec plus de profondeur & de solidité, le principe sur lequel la certitude de mes connoissances est appuyée. C'est le seul moyen de me mettre en état d'exa-

miner dans la ſuite, ſi je puis appliquer ce principe à la notion de la juſtice, comme à toutes les autres idées dont on ne m'envie pas encore la découverte. Je crois concevoir que la définition du juſte ou de l'injuſte eſt une vérité, comme toutes celles que je me ſens capable d'appercevoir. Mais pour en bien juger, il faut ſavoir, avant toutes choſes, ce que c'eſt en général que la vérité : combien il y en a d'eſpeces : par quels moyens je parviens à la voir, & à quel ſigne je reconnois que je la vois certainement. C'eſt à quoi je deſtine cette méditation, moins néceſſaire peut-être pour les choſes qui y ſeront éclaircies, que pour l'uſage que j'en pourrai faire dans la ſuite.

Je ſens d'abord, & tous mes ſemblables le ſentent comme moi, que le vrai eſt l'objet de toutes mes recherches dans l'ordre des connoiſſances. Mon eſprit y tend toujours, lors même qu'il s'en éloigne, comme un voyageur ne s'égare que par-

ce qu'il croit ſuivre le bon chemin ; les philoſophes ont remarqué il y a long-tems, que la fauſſeté ne nous trompe qu'en prenant l'apparence, & comme le maſque de la vérité.

J'éprouve donc en moi, comme je l'ai dit ailleurs, une ſoif naturelle du vrai, une agitation pénible, & une eſpece de tourment intérieur, lorſque je le cherche ſans le trouver. Je ſens, au contraire, une paix, un calme profond & une ſatisfaction qui égale les plus grands plaiſirs, dès que je me flatte de l'avoir trouvé. Il eſt peu vraiſemblable, que ces divers ſentimens m'aient été donnés par l'auteur de mon être, pour m'amuſer plutôt que pour m'inſtruire ; qu'il ait formé en moi un vœu qu'il ſe plaiſe à me faire paſſer de l'illuſion du deſir à celle de la jouiſſance, ſans qu'il me donne rien de plus réel, lorſque je crois ſaiſir la vérité, que quand je ne fais encore que la deſirer.

Mais ſi tout ce qui ſe paſſe en moi

me dit également que je ſuis fait pour connoître la vérité, qu'eſt-ce donc que ce vrai qui à tant de charmes pour mon eſprit? Et en quoi conſiſte ce bien, qu'il m'eſt peut-être plus aiſé de ſentir que de définir ? Il me ſemble d'abord que je ne puis m'en former une juſte idée qu'en la cherchant, ou dans les choſes mêmes que j'appelle vraies, ou dans la connoiſſance que j'en ai, & dans le jugement que j'en porte.

Le vrai conſidéré en ſoi, & indépendamment de ma connoiſſance, ne me paroît autre choſe que l'être même, ou ce qui eſt, comme le faux n'eſt que le néant, ou ce qui n'eſt pas. C'eſt l'idée que les Péripatéticiens en ont eue, lorſqu'ils ont dit que le vrai & l'être ſe confondent, & que ce ſont deux expreſſions ſynonimes qui ſe prennent l'une pour l'autre, *convertuntur*.

D'autres philoſophes ont dit, à-peu-près dans le même ſens, que la vérité étoit *l'exiſtence de la choſe vraie.*

Mais leur expreſſion a le défaut de n'être pas ſi correcte. Le terme d'exiſtence eſt équivoque ; il a beſoin lui-même d'explication. Si on l'entend de l'exiſtence réelle & actuelle, il n'y auroit jamais de vérité dans les choſes poſſibles qui n'exiſtent pas encore, ou dans celles qui n'exiſtent plus. Si on l'entend ſeulement d'une exiſtence idéale ou mentale, qui ne ſe trouve que dans ma penſée, alors on n'examine plus le vrai en ſoi : on l'enviſage dans ma connoiſſance. C'eſt donc pour éviter cette équivoque & ces diſtinctions, que les Péripatéticiens ont eu raiſon de préférer le terme d'être à celui d'exiſtence, comme plus ſimple, plus général & plus convenable à tout genre de vérité.

Mais je m'arrête avec peine à cette définition abſtraite du vrai, qui n'eſt point celle que j'ai intérêt d'approfondir. L'être même n'eſt rien à mon égard, tant que je ne le connois pas. C'eſt donc de ce qui forme la

connoiſſance vraie dont j'ai beſoin, plutôt que de cette ſubtilité métaphyſique, qui éclaire peu mon eſprit & qui le touche encore moins. Ce que je veux tâcher de découvrir, c'eſt la nature de la vérité, non pas en tant qu'on l'oppoſe au néant, mais en tant qu'elle eſt contraire à l'erreur. Je ſens que mes connoiſſances, & encore plus mes jugemens ſont ſuſceptibles de l'une & de l'autre, puiſqu'ils peuvent être vrais ou faux; & c'eſt-là que je dois chercher une notion utile de la vérité, conſidérée, non comme l'Etre, mais comme la connoiſſance de l'Etre.

J'oſerai même m'élever encore plus haut, & remontant juſqu'à la ſource du vrai, le contempler dans le ſein de la divinité même, où il me ſera peut-être plus facile de découvrir certainement ſa nature. C'eſt par l'original qu'il faut juger de la copie, & nous ne connoiſſons bien ce qui eſt imparfait, qu'en le comparant avec ce qui eſt véritablement

parfait. Je me ſens une pente naturelle à ſuivre l'opinion de ces philoſophes, qui prétendent que c'eſt dans l'infini que nous découvrons le fini, quoiqu'il n'en ſoit qu'une partie infiniment petite, comme parlent les géometres modernes; c'eſt à leur exemple que j'entreprends de porter d'abord mes regards ſur la lumiere primitive & originale du vrai, pour les abaiſſer enſuite ſur ces images, ou ces ombres de vérité, auxquelles nous ſerons réduits tant que nous vivrons ſur la terre.

Dieu ſe connoît lui-même, il voit dans ſon intelligence ſuprême, ou pour me ſervir d'une expreſſion peut-être encore plus convenable à la divinité, il voit dans ſon eſſence les idées de tous les êtres, & de toutes les manieres d'être poſſibles.

Il ne connoît pas moins ſa volonté toute-puiſſante que ſes idées infinies. Il voit dans cette volonté tout ce qu'il a créé & tout ce qu'il veut créer. Il y voit tous les changemens, tou-

tes les modifications qu'il a réſolu de produire, par ſa ſeule volonté, dans ſes ouvrages. Il y voit enfin celles qu'il y opérera à l'occaſion des volontés libres qu'il a formées dans les créatures intelligentes.

Mais, ſoit que Dieu voie l'eſſence & la poſſibilité de tous les êtres dans l'immenſité de ſon intelligence infinie, ſoit qu'il voie leur exiſtence réelle dans l'efficacité auſſi infinie de ſa volonté, ſa connoiſſance eſt toujours également claire, également parfaite, également accomplie & conſommée en un inſtant. Il n'a pas beſoin d'enviſager attentivement chaque idée ou chaque être exiſtant par toutes ſes faces, de comparer pluſieurs notions les unes avec les autres, d'unir celles qui ſont ſemblables, de ſéparer celles qui ſont contraires ou différentes, pour former des jugemens affirmatifs ou négatifs; de comparer enſuite ces jugemens mêmes les uns avec les autres, pour en tirer par voie de raiſonnement un

troisieme jugement, ou une troisieme proposition, qui soit la conséquence & la conclusion des deux premieres ; d'arranger enfin & de lier avec art une longue suite de propositions ou de raisonnemens, pour acquérir une science certaine. En Dieu, comme je l'ai dit ailleurs, voir, juger, raisonner, arranger & digérer, ce n'est qu'une seule & même chose. Le premier regard, comme je l'ai dit aussi, la simple perception lui montre pleinement & en un instant tout ce que mon esprit n'apperçoit souvent qu'à demi, & par un lent & pénible progrès d'opérations successives.

La science universelle de l'Etre suprême ne consiste donc qu'à voir ; & puisqu'elle est aussi vraie, aussi infaillible, qu'elle est infinie, je ne saurois me former une idée ni plus juste, ni plus élevée de la vérité considérée dans sa source, qu'en disant qu'une connoissance véritable, ou la vérité prise pour une propriété de la

connoiſſance, n'eſt autre choſe que la vue claire, diſtincte, parfaite de ce qui eſt; & j'entends par ce qui eſt, ou les idées des choſes ou les choſes mêmes qui exiſtent, ſoit que ce ſoient des êtres, ou ſeulement des manieres d'étre.

Mais la connoiſſance parfaite de ce qui eſt, renferme néceſſairement l'excluſion de ce qui n'eſt pas. Il eſt évident, par exemple, que ſi une figure eſt un cercle, elle n'eſt pas un quarré; & quoique le jugement qui en réſulte ait la forme d'un jugement négatif, il eſt fondé ſur une idée poſitive, qui eſt celle du cercle, & eſt en ſoi auſſi poſitif que l'idée qui le produit. On peut même le réduire toujours à un jugement affirmatif, énoncé en ces termes: *un cercle eſt autre choſe qu'un quarré.* Les idées dont la négation eſt une ſuite, ſont donc auſſi affirmatives que celles qui produiſent une affirmation, parce que la négation n'exclud l'idée de reſſemblance ou de conformité, que

par celle de diverſité ou de contrariété ; & comme l'action de Dieu, par laquelle il anéantiroit une ſubſtance exiſtante, ne ſeroit pas moins réelle que l'action par laquelle il lui a donné l'être, de même l'idée qui tend à l'excluſion ou à la négation d'une autre idée, n'a pas moins de réalité que celle qui tend à l'affirmation.

Le néant ne peut donc être l'objet de la connoiſſance divine, parce que le néant n'eſt rien, & que connoître le néant, c'eſt-la même choſe que ne rien connoître. Mais l'excluſion ou la négation n'en eſt pas moins une idée réelle & poſitive, quoique ſon effet ſoit de détruire & d'anéantir ce qu'elle nie; & elle ne pourroit pas même avoir cet effet, ſi elle n'avoit une véritable réalité. Ainſi quand on dit que Dieu connoît le néant, cette expreſſion réduite à ſa juſte valeur, ſignifie ſeulement que Dieu connoît toute l'étendue de l'être, & qu'il y voit l'excluſion poſitive de ce qui n'eſt pas, connoiſſant, pour parler

ainſi, la fauſſeté par la vérité même.

Le néant, ou ce qui n'eſt pas, ne paroît d'abord ſuſceptible d'aucune diſtinction. Mais comme il n'eſt que la privation ou la négation de l'être, & que l'être a deux degrés, on peut auſſi en diſtinguer deux dans le néant.

Un être qui exiſte actuellement a ſans doute quelque choſe de plus qu'un être qui n'exiſte pas encore, & qui eſt ſeulement poſſible.

Ainſi le premier degré, & comme le fondement de l'être, eſt l'eſſence ou l'idée que Dieu en a & qui en établit la poſſibilité.

L'exiſtence actuelle, ou la poſſibilité réduite en acte, eſt ce qu'on peut appeller le ſecond degré ou la perfection de l'être.

Le néant eſt également oppoſé à ces deux degrés, & c'eſt ce qui donne lieu d'en diſtinguer auſſi de deux ſortes.

Un néant d'eſſence, ſi je puis parler ainſi, c'eſt-à-dire, une négation

d'idée, d'où naît, non pas le défaut d'existence réelle, ou la non existence, mais l'impossibilité entiere & absolue, c'est ce premier genre de néant qui forme la plus grande de toutes les faussetés, la fausseté que l'on appelle essentielle & métaphysique.

Un néant d'existence, qui ne consiste que dans une privation de l'être actuel, & non pas dans une répugnance invincible à l'être, n'est pas un néant absolu, parce que Dieu a l'idée de ce qui peut exister, comme de ce qui existe réellement, & par conséquent un second degré de néant ou de fausseté est moindre que le premier, parce qu'on ne s'y trompe que sur l'existence de la chose, & non pas sur son essence.

Dieu connoît le premier genre de fausseté par la vue de ses idées mêmes, qui, représentant tout le possible, renferment l'idée positive de l'exclusion ou de la négation de tout ce qui est impossible.

Dieu voit le second genre de fausseté par la connoissance de sa volonté, qui, lui montrant tous les êtres auxquels il a voulu donner l'existence, renferme aussi l'exclusion au moins d'existence, à l'égard de tous ceux qui sont seulement possibles, & à qui il n'a pas jugé à propos de donner l'être actuel.

Enfin, Dieu voit encore l'un & l'autre genre de fausseté dans la connoissance qu'il a de toutes les opérations des êtres intelligens. Et comme les jugemens dans lesquels ils se trompent ne sont pas des jugemens moins réels que les jugemens où ils ne se trompent pas, la connoissance que Dieu a de la fausseté a toujours un objet réel, puisque c'est ou l'essence même des choses qu'il voit dans ses idées, ou sa volonté qui est la cause positive de leur existence, & la cause négative de leur non existence; ou enfin, les opérations toujours également réelles des intelligences créées, soit qu'elles tombent

dans l'erreur, ou qu'elles découvrent la vérité.

Que ſi, après avoir contemplé la connoiſſance du vrai & du faux dans ſa perfection originale, je deſcends à ces copies imparfaites, qui ſont le partage des êtres bornés, j'y reconnoîtrai avec plaiſir que, malgré leur imperfection, cette connoiſſance conſerve toujours le caractere qu'elle a reçu de la divinité, & qu'étant la même choſe dans ſon eſſence, elle en différe ſeulement par la foibleſſe & l'imperfection de notre eſprit, dont toute la ſcience eſt à peine un point de lumiere, par rapport à l'immenſité de celle qui eſt en Dieu.

Mais pour développer plus facilement mes idées ſur cette matiere, & voir en quoi conſiſte le vrai ou le faux par rapport à moi, je rappelle d'abord ici ce que j'ai dit plus haut, que c'eſt relativement à ma connoiſſance que je cherche la définition de la vérité. C'eſt elle, je veux dire ma connoiſſance, qui, comme je l'ai

dit aussi, doit être le genre dans cette définition. Le vrai ou le faux sont des modes ou des accidens dont elle est également susceptible; puisqu'il y a des connoissances fausses comme des connoissances vraies. Je dois donc éclaircir d'abord ce qui regarde ma connoissance en général, pour chercher ensuite ce qui fait que dans certains cas je l'appelle vraie, & que dans d'autres je l'appelle fausse.

Par rapport au premier point, je supposerai d'abord deux notions générales, l'une sur les différentes voies par lesquelles je parviens à la connoissance d'un objet; l'autre, sur les divers degrés que je distingue dans les opérations de mon esprit par rapport à la découverte de la vérité.

1°. Je remarque en moi deux différentes manieres de connoître, qui sont séparées quelquefois, & qui souvent se réunissent.

J'appelle la premiere, une voie d'intelligence, de perception claire, ou de connoissance proprement dite,

par laquelle mon esprit apperçoit tellement un objet, qu'il peut s'en former une idée distincte, & en donner une définition exacte, qui communique aux autres la même lumiere dont il est éclairé.

J'appelle la seconde une voie d'impression, si je puis parler ainsi, ou de connoissance sensible, ou de sentiment proprement dit, qui m'affecte aussi réellement, & quelquefois même avec plus de vivacité que la perception claire & distincte, ou la connoissance intelligible; mais qui m'affecte de telle maniere, que quoique je ne doute point de la connoissance que j'ai par cette voie, je ne saurois néanmoins m'en former une idée nette, & moins encore la donner aux autres, par une définition exacte & lumineuse.

Ainsi, lorsque je conçois un cercle comme une figure terminée de tous côtés par une ligne courbe, dont tous les points sont également distans du milieu ou du centre de la

figure ; je puis dire que je conçois un cercle par voie d'intelligence, parce que je m'en forme une idée que je peux faire paſſer dans l'eſprit des autres, par une définition exacte qu'un aveugle né pourroit entendre, pourvu qu'il eût une idée claire de l'étendue, comme on peut l'avoir ſans le ſecours des yeux.

Mais ſi je vois devant moi un cercle peint en bleu ou en rouge, ou en toute autre couleur, c'eſt ſeulement par voie d'impreſſion, de connoiſſance ſenſible, ou de ſentiment proprement dit, que cette couleur m'eſt connue, & quoique je croie la connoître auſſi certainement que l'idée du cercle, je ne ſaurois cependant définir ce que je connois, ni communiquer aux autres l'impreſſion dont je ſuis frappé : en ſorte que ſi je parlois à des aveugles nés, ou à des êtres intelligens, qui ſeroient privés du ſens de la vue, j'aurois beau leur dire que je vois du bleu & du rouge, ils n'entendroient que le

ſon de mes paroles, & il leur ſeroit impoſſible d'y attacher aucun ſens.

J'ai dit enfin, que ces deux voies de connoître les objets ſont quelquefois ſéparées, & ſouvent réunies. Ainſi, quand je penſe à Dieu ou à des pures intelligences, c'eſt la ſeule perception qui agit en moi. Lorſque j'apperçois de la couleur ſans penſer à autre choſe, c'eſt le ſeul ſentiment qui domine dans mon ame. Mais lorſque dans le même temps que je vois un cercle bleu ou rouge, je penſe à l'idée de cette figure & remarque ſa couleur, je réunis les deux genres de connoiſſance; & il en réſulte comme une troiſieme, qu'on peut appeller mixte, ſi l'on veut, & qui eſt compoſée des deux premieres.

2°. Si je paſſe aux divers degrés que j'obſerve dans les opérations de mon eſprit, ſoit qu'elles ſe faſſent ſur des idées vraiment intelligibles, ou ſur des connoiſſances ſenſibles, tous les philoſophes m'ont appris à

en diſtinguer quatre ; ſavoir, l'idée ou le ſentiment ſimple, le jugement, le raiſonnement, la méthode, qui ſont comme les différentes ſtations que je trouve ſur la route de la vérité.

Arrêtons-nous un moment dans chacune de ces ſtations, pour examiner ce que c'eſt que le vrai ou le faux qui peuvent s'y rencontrer.

Un objet affecte mon ame, ou par la ſeule perception, ou par le ſentiment ſeul, ou par toutes les deux. Je ne forme encore aucun jugement; je vois ſeulement ou je ſens; je ne fais que ſouffrir l'action de la cauſe univerſelle, qui me donne une idée ou un ſentiment; je ne ſuppoſe pas même encore que je réfléchiſſe ſur ce qui ſe paſſe dans mon ame, & que je me diſe du moins que je vois ou que je ſens. Je ne ſuis qu'un miroir ſur lequel il tombe un rayon de lumiere; je n'affirme ni ne nie, & je ne ſaurois craindre l'erreur, tant que je demeure dans cette ſituation. Si elle pouvoit

s'y trouver, elle viendroit de la cause qui agit sur moi & non pas de moi, qui ne fais que souffrir ce que je ne saurois empêcher. Mais si je ne puis y appercevoir de fausseté, je n'y découvre pas plus de vérité ; puisque dans cet état, je ne sais encore si je vois ou si je connois ce qui est. Je ne dirai donc pas seulement comme le commun des philosophes, que l'idée ou le sentiment simple ne sauroit être faux. J'y ajouterai, qu'ils ne peuvent pas non plus être appellés vrais, si l'on veut parler correctement ; parce que, quoique la modification qui se fait dans mon ame soit réelle & véritable, je n'y trouve cependant, par rapport à moi & dans l'ordre de mes connoissances, ni vérité, ni fausseté. J'ignore également l'un & l'autre, tant que je ne fais que voir ou que sentir.

Je demeure donc suspendu entre le vrai & le faux, tant que je ne suis encore que dans la premiere station du voyage que je fais vers la vérité.

Mais il n'en eſt pas de même dès le moment que j'arrive à la ſeconde, c'eſt-à-dire, au jugement. Il faut alors que je faſſe un choix, & ce choix décide néceſſairement du bon ou du mauvais ſuccès de mon opération.

Je n'ai pourtant rien à craindre encore du premier jugement que je porte, parce qu'il eſt déterminé par l'auteur de mon être qui eſt incapable de me tromper.

Ce premier jugement conſiſte uniquement dans cette conſcience intime que j'ai, comme toutes les autres intelligences, de ce qui ſe paſſe dans mon ame, & que la langue latine exprimeroit plus heureuſement par ces termes : *Conſcius mihi ſum cogitationis aut affectûs mei.* Il ſe forme dans moi à chaque idée, ou à chaque ſentiment qui me frappe, un jugement naturel, par lequel je me rends témoignage à moi-même, que j'ai une telle idée, ou que j'éprouve

prouve un tel ſentiment. Tous les philoſophes m'enſeignent, (& quand ils ne me le diroient pas, je ne pourrois en douter) que ce jugement naturel, ſi je le renferme exactement dans les bornes de ma conſcience intérieure, eſt non ſeulement véritable, mais toujours infaillible ; & pourquoi eſt-il preſque le ſeul qui jouiſſe de ce privilége ? C'eſt parce que je n'affirme par un tel jugement que ce que je vois ou que je ſens. Ainſi ce premier acte de ma raiſon, quoique le plus ſimple de tous, me montre déja ſuffiſamment, que le caractere du vrai eſt attaché à ce rapport exact, à cette conformité parfaite, qui eſt entre mon affirmation & ce que je vois ou ce que je ſens. Mais ma vue & mon ſentiment ſont un être dans le ſens que j'ai donné à ce nom. Je puis donc appliquer à mes connoiſſances ce que j'ai pu comprendre de la vérité, par rapport à celles de Dieu ; & dire que

par rapport à moi-même elle n'eſt autre choſe que la vue ou la connoiſſance de ce qui eſt.

Je paſſe enſuite à la ſeconde eſpece de mes jugemens, où je ne ſuis point néceſſairement déterminé par l'auteur de mon être, & où ma raiſon plus libre peut mériter la gloire d'avoir découvert la lumiere de la vérité, ou la honte de s'être livré à l'illuſion de l'erreur ; & c'eſt-là ſeulement que je pourrai développer, par rapport à moi, la nature de la fauſſeté, comme je viens d'expliquer celle de la vérité.

Je reprends donc un exemple dont je me ſuis déja ſervi, & je raiſonne de cette maniere. Je vois un objet coloré comme un cercle peint en bleu ou en rouge ; ſi je me contente d'affirmer que j'ai la ſenſation de l'une ou de l'autre couleur, mon jugement a le caractere que je viens de reconnoître, dans ce que j'appelle vérité. Mais ſi je vais plus loin, ſi j'affirme outre cela, que la couleur

dont je ſuis frappé eſt dans l'objet, ou que c'eſt mon corps qui en a la ſenſation, alors mon jugement ceſſe d'être véritable. Pourquoi cela? Parce que j'affirme plus que je ne vois ou que je ne ſens. La conſcience intime que j'ai de mon ſentiment, ne m'apprend point par elle-même, que c'eſt mon corps qui en eſt affecté. Je ne vois donc plus ce qui eſt; je vois, au contraire, ou je m'imagine voir ce qui n'eſt pas; & c'eſt en cela précifément que conſiſte la témérité, l'erreur, la fauſſeté de mon jugement.

Ainſi, comme la vérité n'eſt que l'affirmation de ce qui eſt, ou de ce que je vois, ou de ce que je ſens réellement, la fauſſeté ne peut être auſſi autre choſe que l'affirmation de ce qui n'eſt pas, ou de ce que je ne vois ni ne ſens réellement.

Mais parce que je puis nier, comme affirmer & juger bien ou mal dans l'un & dans l'autre cas, pour rendre ma définition plus pleine &

plus parfaite ; je dois dire que la vérité consiste à affirmer ce qui est, & à nier ce qui n'est pas ; & que la fausseté consiste, au contraire, à affirmer ce qui n'est pas, & à nier ce qui est,

Mais à quoi se termine l'action même de juger, & qu'est-ce qui se passe dans mon ame, lorsque je forme un jugement, comme quand je dis, *Dieu est esprit ?*

D'un côté j'ai l'idée *de Dieu*, de l'autre j'ai celle *d'esprit*. Je trouve que ces deux idées sont entierement conformes, ou que l'une est clairement renfermée dans l'autre. Il se forme de-là une troisieme idée, qui est celle de la conformité ou de l'identité des deux premieres ; j'approuve cette troisieme idée ; j'y acquiesce ; je l'affirme & je me sers du verbe qui marque l'être pour exprimer mon affirmation. Ainsi dans cette proposition, *Dieu est esprit*, le nom de *Dieu* représente la premiere idée que la logique appelle le sujet,

parce que c'eſt l'idée qui ſert de matiere à mon jugement. Le nom d'*eſprit* repréſente la deuxieme qu'on nomme l'attribut; parce que c'eſt celle que je veux unir & comme appliquer à la premiere ; & le verbe *eſt*, exprime la troiſieme, c'eſt-à-dire, la conformité ou l'identité qui eſt entre les deux autres.

Il eſt évident que la même choſe ſe paſſe en moi dans mes jugemens négatifs, excepté qu'alors la troiſieme idée qui me frappe, en comparant les deux premieres, eſt celle de différence ou de contrariété, comme lorſque je dis, *Dieu n'eſt pas un corps*, & la négation que j'ajoute en ce cas au verbe *être*, eſt ce qui exprime cette troiſieme idée, par laquelle je ſépare celle de *Dieu* & celle de *corps*.

Par cette deſcription de ce que j'obſerve dans tous mes jugemens,

1°. Je reconnois d'abord la vérité de ce que j'ai déja dit ſur la différence des voies de Dieu & de celles de

l'homme. Si j'avois une idée de la Divinité auſſi pleine & auſſi parfaite que Dieu l'a de lui-même, je n'aurois pas beſoin de la comparer avec l'idée de l'eſprit, ni avec celle du corps, pour juger de la conformité qu'elle a avec la premiere, & de l'oppoſition qui eſt entr'elle & la ſeconde. J'appercevrois tout d'un coup, ou pour parler comme l'école, je verrois intuitivement cette conformité & cette différence renfermées clairement dans l'idée de la Divinité. Mais je ſuis à peu près comme ces vues foibles à qui il arrive ſouvent de prendre le bleu pour le vert, & le vert pour le bleu, lorſqu'elles voient ſéparément l'une ou l'autre couleur, & qui ne s'y trompent point lorſqu'elles les voient l'une à côté de l'autre. Ainſi mon jugement qui réſulte de la comparaiſon que je fais de deux idées, eſt une preuve de la foibleſſe & non pas de la force de mon eſprit: s'il étoit plus pénétrant, je ne comparerois point, &

par conséquent je ne jugerois point ; je ne ferois que voir, comme lorsque le soleil me frappe de ses rayons, mon ame n'a besoin de faire aucune opération pour s'assurer qu'elle voit la lumiere.

2°. L'attention que je donne à ce qui se passe dans mes jugemens me fait faire une seconde remarque, non moins importante que la premiere, c'est que si je suis obligé de faire plus de chemin & de passer, pour ainsi dire, par trois idées pour me fixer à une seule, il est vrai néanmoins que je m'y fixe à la fin, & que pour suivre toujours le même exemple, je parviens à avoir une idée assez claire de la Divinité pour entendre tout d'un coup, par le terme de *Dieu*, un Etre qui est *esprit* & qui n'est pas corps, sans que j'aie besoin pour cela de comparer ces idées avec celles de Dieu, ni de former aucun jugement. Ainsi, autant que ma foiblesse peut me le permettre, je finis par où Dieu commence & finit

en même-tems. L'opération de mon esprit, quelque longue qu'elle soit par la multitude d'idées simples ou complexes que j'ai à comparer, se termine toujours à voir & à bien voir : ensorte que quand je dis que mon jugement est véritable, cette expression ne signifie autre chose, si ce n'est que je suis parvenu à voir ce qui est ou ce qui n'est pas.

La troisieme station que j'ai distingué d'abord dans le chemin de la vérité, je veux dire le raisonnement, ne mérite presque pas que je m'y arrête après ce que je viens de dire, puisque nos raisonnemens ne sont que des jugemens plus composés. Nous y suivrons cet axiome des géometres, *quæ sunt eadem uni tertio eadem sunt inter se.* Nous comparons deux idées, non pas entr'elles, mais avec une troisieme, & trouvant un rapport égal de conformité ou de différence entre chacune de ces idées & la troisieme, nous en concluons qu'elles sont aussi confor-

mes entr'elles, ou que l'une différe de l'autre. Pourquoi prenons-nous ce détour? C'est parce que le rapport des deux premieres entr'elles nous étant moins connu que celui qui est entre chacune de ces idées, & une troisieme, nous sommes obligés de les comparer avec celle-ci qui devient leur mesure commune; mais si ce circuit me fait sentir la foiblesse de mon esprit, il devient aussi à la fin une nouvelle preuve de la définition que j'ai donnée de la vérité. Soit que je juge ou que je raisonne, mon opération se réduit toujours à une vue simple de ce qui est ou de ce qui n'est pas. Il n'en résulte qu'une idée du nombre de celles qu'on appelle complexes, & qu'on doit plutôt nommer une idée pleine & parfaite, qui comprend toutes les propriétés de l'objet.

Je pourrois en dire autant de la méthode qui est la quatrieme station ou le dernier degré que la logique observe dans les opérations de mon

esprit, & comme elle ne consiste que dans un ordre progressif d'idées, de jugemens, de raisonnemens, il est évident que ce que j'ai dit sur la vérité ou la fausseté qui peuvent se trouver dans les trois premieres opérations, s'applique naturellement à la quatrieme, s'il est vrai même qu'elle mérite ce nom.

C'est ainsi qu'en les parcourant toutes successivement, j'y trouve toujours que la vérité consiste uniquement à voir & à bien voir, comme la fausseté consiste à ne point voir ou à voir mal. Telle est l'idée simple & naturelle du vrai & du faux, qui ne peut jamais s'appliquer aux objets de mes connoissances & se confondre avec l'Etre même, & qui ne convient qu'à la perception ou au sentiment de mon ame.

Ai-je donc la témérité de vouloir égaler la créature au Créateur, en supposant ici que la vérité ou la connoissance vraie a le même caractere

& reçoit la même définition dans l'homme que dans Dieu ? Je ſuis bien éloigné d'avoir une ambition ſi aveugle & ſi inſenſée ; un rapport de conformité peut être très - différent d'un rapport d'égalité. Je ſuis un Etre ſpirituel, & j'imite en ce point la nature de Dieu. Mais je ſuis un Etre créé, un Etre dépendant, un Etre foible & borné, au lieu que Dieu eſt l'Etre increé, l'Etre qui exiſte de lui - même, l'Etre infiniment parfait, en un mot, l'Etre qui eſt tout Etre.

J'applique cette idée à la vérité : ma connoiſſance vraie eſt toujours conforme en quelque maniere, & jamais égale à celle de Dieu. Une diſtance infinie ſépare & diſtingue l'une de l'autre. Dieu voit tout, & je ne vois preſque rien ; Dieu voit tout directement, immédiatement, intuitivement, & je ne découvre preſqu'aucune vérité que par un long détour d'opérations lentes & pénibles. Enfin, Dieu voit pleinement,

parfaitement, univerfellement, ce que je ne vois qu'à demi & d'une maniere toujours imparfaite & toujours limitée.

Mais fi je n'ai qu'une vue fi courte, fi foible, fi bornée, comment donc fe peut-il faire que ma connoiffance foit jamais vraie, & que je jouiffe certainement de la vérité qui, comme je l'ai dit, ne confifte qu'à bien voir ce qui eft ou ce qui n'eft pas ? Comment puis-je même être affuré que je voie fuffifamment, pour demeurer tranquille dans la poffeffion de ma connoiffance ?

Je fens d'abord que Dieu a gravé en moi les traits de fa reffemblance, autant que la nature du fujet fur lequel il la gravoit en pouvoit recevoir l'impreffion. Il m'a donné une intelligence & une volonté, il m'a rendu capable de concevoir & de fentir, puifque je conçois & que je fens, & que c'eft par ces deux voies que j'acquiers ce que j'appelle connoiffance. Il ne pouvoit rendre les hommes

égaux à lui dans la perfection & dans l'étendue infinie de ses lumieres, ç'auroit été en faire des dieux; mais si, d'un côté, il ne nous devoit pas le don de tout voir & de voir tout parfaitement, de l'autre, il auroit laissé son ouvrage trop imparfait, & ce seroit bien en vain qu'il nous auroit donné la capacité de voir s'il n'y avoit joint celle de bien voir, autant que la perfection & le bonheur de notre être l'exigeoient de sa bonté.

Je sais que Dieu est le maître absolu de son ouvrage, qu'il a pu le former plus ou moins parfait, & que, comme saint Paul nous l'enseigne, l'ouvrage n'est jamais en droit de dire à l'ouvrier, *pourquoi m'avez-vous fait ainsi?* Un philosophe Anglois, qui ne pense pas toujours également bien, a donc dit avec beaucoup de vérité: *Je crois que c'est raisonner fort juste de dire, Dieu qui est infiniment sage a fait une chose d'une telle maniere, donc elle est très-bien fai-*

te ; mais il me semble que c'est présumer un peu trop de notre sagesse de dire, je crois que cela seroit mieux ainsi : donc Dieu l'a fait ainsi. Locke, de l'entendement humain, l. 1. chap. 3. p. 75.

Mais s'il est très-vrai que nous ignorions jusqu'à quel degré de perfection il a plu à Dieu de porter ses ouvrages, la connoissance que nous avons de notre ignorance sur ce point, peut bien nous ôter le desir téméraire de vouloir deviner ce qu'il tient caché dans le secret de sa sagesse impénétrable ; mais elle ne doit pas nous empêcher de voir ce qu'il a bien voulu nous faire connoître de ses desseins par la nature même de ses ouvrages. Seroit-il téméraire à l'homme de juger que Dieu lui a donné des yeux pour voir, des oreilles pour entendre, des mains pour toucher, des pieds pour marcher, & en général un corps pour sentir ? Il nous révele lui-même sa volonté à cet égard, soit par les fonctions

naturellement attachées à chacune des parties de notre corps, soit par les impressions qu'il fait sur notre ame, & par les sentimens qu'il y excite, à l'occasion de leur action ou de leur souffrance; & quand nous n'allons pas au-delà de ce qu'il nous manifeste par ces témoignages sensibles de sa volonté, nous demeurons toujours en droit de dire avec M. Locke, *Dieu qui est infiniment sage a formé notre être d'une telle maniere: donc notre être est très-bien formé.* Nous ne cherchons point à imaginer par notre foible raison ce qu'il pouvoit faire de mieux, pour en conclure qu'il l'a fait ainsi. Maniere de raisonner que le méme auteur condamne justement; mais nous voyons ce qu'il a fait, & de son intention clairement marquée & comme gravée dans ses ouvrages, nous concluons seulement qu'il a voulu les usages auxquels il les a rendus propres.

Ainsi, pour s'attacher à l'exem-

ple de nos yeux, exemple que je choisis d'autant plus volontiers que c'est le sens de la vue qui nous a fourni la plus grande partie des expressions dont nous nous servons pour expliquer les opérations de notre esprit; je sens que je vois, lorsqu'il fait jour & que j'ai les yeux ouverts. Je comprends par-là que Dieu me les a donnés pour cet usage, & c'est ce que je puis appeller une espece de révélation naturelle, par laquelle Dieu me fait connoître sa volonté. Mais comme la vue me seroit plus nuisible qu'avantageuse, si je ne voyois pas assez pour me conduire, pour chercher ce qui m'est utile, pour éviter ce qui m'est contraire, je ne me trompe point lorsque je raisonne ainsi; Dieu m'a donné la faculté de voir, donc il m'a donné aussi celle de bien voir, ou du moins autant qu'il est néçessaire pour la perfection & le bonheur de la mesure d'être qu'il a voulu m'accorder.

Je raiſonne de même ſur la vue ſpirituelle : Dieu m'a donné une ame capable de concevoir & de ſentir : ſa volonté ſur ce point n'eſt nullement obſcure pour moi, je la connois par ſes effets, je ne devine point ; mais je ſais par une conſcience intime & par une expérience continuelle, que Dieu m'a créé capable de voir par lumiere ou par ſentiment, & par conſéquent qu'il a voulu que je viſſe & que je connuſſe par ces deux voies. Non ſeulement il l'a voulu, mais c'eſt lui ſeul qui le fait & qui l'opère en moi. Je ne conçois point qu'un autre que le tout-puiſſant (comme je le dirai bien-tôt avec plus d'étendue) ait le pouvoir d'agir ſur une ſubſtance ſpirituelle, & d'y cauſer les différentes impreſſions que je reçois. C'eſt donc Dieu, encore une fois, qui m'a créé capable de voir ou de connoître, & c'eſt encore Dieu qui m'éclaire, qui me fait ſentir & qui produit lui-même ce que j'appelle voir ou connoître.

Ce ſont deux vérités qu'il me réve-le à chaque inſtant dans toutes les opérations qu'il fait ſur mon ame. Croirai-je donc que celui qui m'a donné les yeux du corps, non ſeu-lement pour me faire voir, mais pour me faire bien voir, ſelon le be-ſoin & la meſure de mon être corpo-rel, ne m'ait donné les yeux de l'a-me que pour voir ſeulement, ſans que je puiſſe jamais parvenir à voir auſſi bien qu'il eſt néceſſaire pour la perfection & pour le bonheur de mon être ſpirituel ? A quoi me ſerviroit-il de voir, ſi je ne pouvois jamais bien voir, & comme je le dirai auſſi dans un moment, ne ſerois - je preſque pas en droit de me plaindre à Dieu de ſes bienfaits mêmes, ſi le préſent qu'il m'a fait de la capacité de voir & de connoître n'étoit pour moi qu'u-ne ſource d'illuſion, ou du moins d'incertitude perpétuelle entre l'er-reur & la vérité ?

Il eſt vrai, ſans doute, que les yeux de mon eſprit, comme ceux

de mon corps, ne feront jamais auſſi perçans, auſſi pénétrans que les regards de Dieu même. Il y aura toujours une différence infinie entre la ſcience de Dieu & la ſcience de l'homme. Mais ſi la diſproportion immenſe qui eſt entre le Créateur & la créature, ne permet pas que je voie les objets de mes connoiſſances auſſi parfaitement que Dieu, il faut au moins, puiſqu'il m'a créé capable de les découvrir, il faut, dis-je, que je puiſſe les voir aſſez clairement & aſſez ſûrement, pour ne pas rendre inutile & même contraire à ma perfection & à mon bonheur, une faculté que je ne puis avoir reçue de lui que pour me rendre plus parfait & plus heureux.

Je n'ai donc pas beſoin de recourir ici à la religion ou à la révélation ſurnaturelle, qui m'aſſure ſi ſouvent que je ſuis capable de connoître ſûrement la vérité. Je m'arrête à ce que je ſens que Dieu fait en moi. La connoiſſance, ou plutôt l'expé-

rience perpétuelle que j'ai des uſages de mon eſprit, eſt pour moi, comme je l'ai déja dit, une révélation naturelle qui me découvre ſuffiſamment ſa volonté, & qui me convainc pleinement, que puiſque je vois, il faut qu'il me ſoit poſſible de bien voir, ou de voir ce qui eſt & ce qui n'eſt pas, autant que ma foibleſſe me le permet & que mon bonheur le demande. Or, c'eſt préciſément en cela que conſiſte ce que j'appelle une connoiſſance vraie ou ſimplement la vérité.

Mais ce ſeroit peu pour moi d'avoir tâché de m'en former une juſte idée, ſi je n'eſſayois auſſi d'en diſtinguer les différentes eſpeces, & de diviſer après avoir défini.

La vérité eſt toujours la connoiſſance ou la vue de ce qui eſt; mais ce qui eſt n'étant pas toujours de la même nature ou de même genre, je puis compter autant d'eſpeces de vérité qu'il y a d'objets différens dans ce qui eſt.

Dieu eſt le ſeul Etre qui exiſte néceſſairement & dont l'exiſtence appartienne à ſon eſſence dans tous les autres Etres; on peut & l'on doit diſtinguer l'eſſence de l'exiſtence, & par conſéquent la premiere & la plus générale diſtinction des vérités eſt, que les unes ſont des vérités d'eſſence, & les autres des vérités d'exiſtence.

L'original des premieres eſt toujours en Dieu, dont les idées ſont le modéle & l'archetype éternel de tous les êtres.

L'original des ſecondes n'y eſt pas moins; mais au lieu que, ſelon notre maniere de penſer, il voit les unes dans ſon intelligence infinie, nous concevons auſſi qu'il voit les autres dans ſa volonté toute-puiſſante.

Mais cette volonté ne produit pas toujours les mêmes effets, & elle ne les produit pas non plus de la même maniere, quoiqu'il lui ſuffiſe

également de les vouloir pour faire qu'ils exiſtent.

Il y en a qu'elle veut pour toujours, comme les êtres que nous appellons des ſubſtances, s'il eſt vrai qu'elles ne périſſent jamais.

Il y en a d'autres qu'il ne veut que pour un tems, comme les modes & les accidens des ſubſtances; il n'en eſt point dont on n'ait pu, ou dont on ne puiſſe dire; *ils ſeront*, *ils ſont*, *ils ne ſont plus*, & c'eſt de-là que tirent leur origine les trois parties qu'on diſtingue dans le tems, *le futur*, *le préſent*, *le paſſé*.

La maniere de produire les êtres n'eſt pas moins différente, par rapport à nous, que leur durée.

Dieu nous paroît exercer ordinairement ſon pouvoir ſuivant les loix générales & uniformes qu'il a jugé à propos de ſe preſcrire, & qui, dans les mêmes circonſtances, produiſent toujours les mêmes effets. C'eſt ainſi qu'il gouverne le monde viſible par les régles du mouvement que ſa

ſageſſe y a établies, & qu'elle y maintient depuis le moment de la création.

Mais il n'a pas toujours ſuivi & il n'obſerve pas toujours ces loix. Il a créé les ſubſtances par une volonté qui ne pouvoit être qu'abſolue & indépendante de toute cauſe même occaſionnelle, puiſqu'il n'y en avoit pas encore d'exiſtante. Il a dit, que l'univers ſoit, & l'univers a été; c'eſt encore ainſi qu'il peut agir quand il lui plaît, dans la production des modes ou des manieres d'être, & qu'il agit en effet dans les miracles & dans les opérations ſurnaturelles, s'élevant au-deſſus de ſes propres loix, & nous apprenant par-là, qu'elles ſont faites pour les êtres inférieurs & non pour lui-même.

Ce n'eſt pas ſeulement Dieu qui agit de cette ſeconde maniere. Image de la volonté comme de l'intelligence divine, l'homme l'imite en ce point dans la détermination libre

de ſon action ſpirituelle ou corporelle. Je ſens, & tous les hommes le ſentent comme moi, que j'agis parce que je veux agir, & que je n'ai beſoin pour cela que de ma ſeule volonté. Si je donne actuellement à mes doigts le mouvement néceſſaire pour écrire, ce mouvement, ce principe, n'eſt point cauſé par l'impulſion d'un corps ſuivant les loix conſtantes des autres mouvemens. J'en ſuis l'unique auteur en quelque maniere, ou plutôt c'eſt Dieu, ſeule cauſe vraiment efficace, qui fait pour moi & en moi ce que je ferois moi-même, comme je l'ai dit ailleurs, ſi j'en avois le pouvoir, autant que j'en ai la volonté. En ſorte que ſi l'on regardoit comme miraculeux, tout ce qui ſort de l'ordre commun de la nature corporelle, & qui s'opére par la ſeule volonté d'un être ſpirituel, il n'y auroit aucun mouvement volontaire dans la ſubſtance que j'anime, qui ne dût être conſidéré comme un miracle.

Ainſi, tout ce qui peut être l'objet de ma connoiſſance eſt, ou l'eſſence des choſes, ou leur exiſtence, dans laquelle je comprends la maniere d'exiſter, comme l'exiſtence même; & leur exiſtence dépend, ou de la volonté de Dieu qui agit ſuivant des loix uniformes, ou indépendamment de ces loix, ou bien de la volonté des êtres inférieurs, que l'Être ſuprême ne dédaigne pas d'accomplir.

De la diverſité des objets naît la différence des vérités, comme je l'ai dit d'abord; parce que la vérité n'eſt que la vue ou l'expreſſion de ce qui eſt, de quelque maniere qu'il ſoit.

Les vérités du premier ordre ſont celles qui regardent l'eſſence ou les idées primitives & originales des êtres & des manieres d'êtres, vérités auſſi immuables, auſſi éternelles, auſſi néceſſaires que Dieu même. Dieu les voit en voyant ſon eſſence: & comme il ne peut ceſſer de ſe voir & de ſe voir tout entier, l'objet &

la connoiſſance de l'objet, qui en eſt inſéparable, n'ont jamais commencé & ne finiront jamais.

Ces vérités ont, en un ſens, les mêmes caracteres par rapport à l'homme, non que la connoiſſance qu'il en a ſoit éternelle ; mais parce qu'il eſt ſûr qu'en quelque tems que des intelligences créées contemplent les idées qui forment l'eſſence des choſes, elles les verront toujours de la même maniere, ſi elles les voient bien.

J'appelle vérités du ſecond ordre, celles qui, ayant l'exiſtence des choſes pour objet, ſont l'effet de la ſeule volonté de Dieu, agiſſant indépendamment de la volonté des intelligences créées. Vérités qui, par rapport à Dieu, ſont bien auſſi immuables, auſſi éternelles que les premieres, parce que la volonté ſuprême dont elles dépendent ne connoît point de changement, & qu'il eſt vrai de dire que ce que Dieu veut une fois, il le veut toujours, quoiqu'il

n'en veuille faire durer l'effet qu'un certain tems : il n'y a dans le pere des lumieres, comme le dit un apôtre, *Jacobi, epiſt. ch.* 1. *v.* 17., *aucun nuage, aucune ombre de viçiſſitude ou d'inſtabilité ;* mais on ne peut pas dire, qu'elles ſoient abſolument & invinciblement néceſſaires en elles-mêmes.

Dieu eſt le plus libre, comme le plus parfait de tous les Etres ; il pouvoit ne rien produire au-dehors : il peut anéantir tout ce qu'il a produit : il peut créer pour un tems ; il peut créer pour toujours ; il peut aſſujettir ſon action à un certain ordre ; il peut l'affranchir de cet ordre même. Rien ne réſiſte à ſa volonté ; mais elle n'eſt pas moins libre qu'efficace, & le terme de néceſſité, pris à la rigueur, ſuppoſe une imperfection, qu'on ne peut jamais admettre dans l'Etre ſouverainement parfait.

Dieu voit donc les vérités dont je parle ici, dans cette volonté libre qui les produit ; & l'homme les voit

dans ses effets, que Dieu lui a fait connoître par la révélation naturelle, ou par la révélation surnaturelle.

Mais si elles ne sont pas absolument & essentiellement nécessaires, on y peut trouver néanmoins une espece de nécessité du caractere de celle que les philosophes appellent conditionnelle & hypothétique; c'est-à-dire, que si l'on suppose une fois le fait de la volonté de Dieu, si cette volonté est constante & certaine, les vérités d'existence ne seront pas moins nécessaires que les vérités d'essence, parce que la liaison de l'effet avec la volonté du tout-puissant est aussi nécessaire que la vérité des idées qu'il renferme dans son essence. Le principe est donc libre à l'égard de la seconde espece de vérités, mais la conséquence ne l'est pas. Dieu peut vouloir ce qu'il lui plaît; mais dès le moment qu'il le veut, il est impossible, même par rapport à Dieu, que l'effet n'y réponde pas.

L'homme, pour comparer tou-

jours autant qu'il eſt poſſible ſa connoiſſance avec celle de Dieu, voit ces vérités de la même maniere, c'eſt-à-dire, comme certaines, parce que les effets l'aſſurent de la volonté qui les produit, & par conſéquent, comme néceſſaires d'une néceſſité hypothétique, & non pas d'une néceſſité abſolue.

Mais comme j'ai diſtingué en Dieu deux ſortes d'opérations, l'une qu'il aſſujettit lui-même à des loix conſtantes & uniformes, l'autre dans laquelle il agit indépendamment de ces loix, il en réſulte auſſi deux ſortes de vérités.

Les unes qu'on appelle phyſiques & que nous pouvons connoître, non ſeulement par l'événement qui frappe nos ſens, mais qu'il nous eſt permis de prévoir & de prédire avant l'événement même par une eſpece de prophétie, qu'on peut nommer naturelle, à l'exemple de ce que j'ai appellé une révélation naturelle. C'eſt ainſi que les aſtronomes nous

annoncent par avance les éclipſes du ſoleil, de la lune & des autres planetes, ou les révolutions apparentes des étoiles fixes, parce qu'elles arriveront infailliblement & même néceſſairement (ſi l'on n'entend par cette expreſſion qu'une néceſſité conditionnelle) ſuppoſé que Dieu veuille conſerver ſon ouvrage dans l'état où il l'a créé.

Dieu voit ces vérités dans la volonté qu'il a d'obſerver toujours les mêmes loix pour le gouvernement de l'Univers, & nous les voyons dans la manifeſtation de ces loix, que l'ordre conſtant de la nature nous annonce tous les jours, & que les cieux, comme le dit un Prophéte, publient à haute voix.

Les autres vérités, qui ne peuvent être appellées que ſurnaturelles, parce qu'elles regardent des effets qui arrivent contre le cours ordinaire de la nature, ſont toujours préſentes à Dieu dans cette volonté indépendante de ſes propres loix, qui

en eſt la cauſe. L'homme ne peut les apprendre que par l'événement, ou par cette prophétie vraiment ſurnaturelle, qui répond à la révélation du même genre, & où Dieu veut bien partager quelquefois avec ſa créature la connoiſſance qu'il a de l'avenir.

Enfin, comme j'ai dit qu'il y a des êtres ou plutôt des manieres d'êtres, qui dépendent de la volonté humaine, exécutée par celle de Dieu même, je dois diſtinguer auſſi un dernier ordre des vérités qui regardent les actions des hommes, & qui étant l'ouvrage d'une volonté libre, ne ſont aſſujetties à aucune néceſſité ni métaphyſique ni même phyſique.

Comment Dieu voit-il ces actions dans ſa volonté, qui ne nous conduit que ſelon notre nature, c'eſt-à-dire, en nous laiſſant agir librement? Comment prévoit-il certainement une détermination libre, & ce qu'on appelle dans l'école les fu-

turs conditionnels ? C'eſt une queſtion étrangere au ſujet de cette méditation ; mais quelque partage qu'il y ait ſur ce point entre les théologiens mêmes, ils conviennent tous que Dieu voit clairement, ſûrement, infailliblement ces actions avant qu'elles exiſtent, & qu'elles ſont par conſéquent l'objet d'une connoiſſance vraie, ou, ce qui eſt la même choſe, d'un certain ordre de vérités.

Pour nous, à moins que Dieu, par une voie extraordinaire, ne nous faſſe part de ſa preſcience éternelle, c'eſt par l'événement ſeul que nous pouvons apprendre d'une maniere certaine ce dernier genre de vérités, parce qu'elles ne ſont néceſſaires par rapport à nous, ni d'une néceſſité abſolue, ni d'une néceſſité conditionnelle. On ne peut donc que leur donner le nom de vérités purement poſſibles & contingentes qui dépendent d'une volonté libre, dont la détermination eſt un ſecret, que

nous devinons quelquefois par conjecture ; mais que l'événement feul nous fait découvrir par une connoiffance certaine.

Ainfi pour réunir, comme en un feul point, toutes les réflexions que je viens de faire fur les différentes efpeces de vérités :

J'appellerai vérités du premier ordre, ou vérités métaphyfiques, les vérités d'effence, qui font également éternelles, immuables, abfolument néceffaires, foit par rapport à la connoiffance de Dieu, foit par rapport à celle de l'homme dans le fens que j'ai expliqué.

J'appellerai vérités du fecond ordre, les vérités d'exiftence, qui ont pour objet des effets produits par la feule volonté de Dieu, agiffant indépendamment de la volonté de fes créatures. Vérités auffi éternelles, auffi immuables que les premieres, mais néceffaires feulement d'une néceffité conditionnelle ou hypothéti-

que, qui suppose toujours le fait de la volonté de Dieu.

Si ces vérités sont l'effet d'une volonté que Dieu assujettit à un ordre certain & uniforme, je les appellerai physiques ou naturelles.

Si elles sont l'effet d'une volonté supérieure à cet ordre, je les nommerai surnaturelles ou miraculeuses.

J'appellerai enfin vérités du troisieme ordre, les vérités d'existence qui dépendent de la détermination d'une volonté libre & créée; & comme ces vérités ne sont astraintes à aucun genre de nécessité, ce qui fait qu'elles ne peuvent être infailliblement prévues que par Dieu seul, je les appellerai des vérités purement possibles ou contingentes, ou si l'on veut leur donner encore le nom de vérités historiques; parce que ce sont ces sortes de vérités qui sont l'objet de l'histoire, j'adopterai aussi volontiers cette expression.

La seule chose que je pourrois ajouter à cette distinction des diffé-

rens ordres de vérités, & qui ne regarde que mes connoiſſances, c'eſt qu'on peut les diviſer encore en connoiſſances ou en vérités purement intelligibles, que je ne connois que par l'eſprit; en vérités purement ſenſibles, que je ne connois que par les ſens, & en vérités mixtes, à l'égard deſquelles ces deux genres de connoiſſance concourent. J'ai déja donné plus haut l'idée de cette diſtinction qui, comme je viens de le dire, eſt au-deſſous de la Majeſté divine, à laquelle on ne peut attribuer, ſans blaſphéme, autre choſe qu'une connoiſſance purement intelligible, où le ſenſible ne ſauroit être compris qu'*éminemment*, pour emprunter encore cette expreſſion de l'école.

Je n'ai fait preſque juſqu'ici que définir & diviſer. Mais ſi je veux à préſent tirer quelque fruit de cette méditation que je fais ſur la vérité, je dois m'appliquer à approfondir

deux points encore plus intéreſſans pour moi.

Le premier conſiſte à ſavoir par quels moyens je peux m'élever juſqu'à la découverte du vrai, ou à la connoiſſance de ce qui eſt ; le ſecond à examiner juſqu'à quel degré de certitude il m'eſt permis de porter mes connoiſſances, & comment je peux m'aſſurer que j'y ſuis parvenu. L'un eſt la voie, pour ainſi dire, & le chemin; l'autre eſt le but & le terme de toutes les opérations de mon eſprit.

Je remarque d'abord ſur le premier, que mes connoiſſances ſont de deux ſortes. Il y en a que j'acquiers par les ſeules forces de mon eſprit, & dans leſquelles je me ſuffis à moi-même, ſans rien emprunter de ce qui eſt hors de moi pour y parvenir. Il y en a d'autres, au contraire, où j'ai beſoin d'un ſecours étranger, & où ma connoiſſance eſt fondée ſur celles des autres êtres ſemblables à moi.

Les vérités que j'ai appellées métaphysiques, qui peuvent être à la portée de mon esprit, sont du premier genre, soit que je les connoisse par voie de perception, comme l'idée de Dieu, la distinction du corps & de l'ame, les régles du raisonnement, soit que j'en sois instruit par voie de sentiment, comme de mon existence, de ma pensée, de ma volonté; soit enfin que ces deux voies se réunissent comme dans la connoissance de l'étendue du cercle, du triangle, & de toutes les lignes, ou de toutes les figures géométriques; les vérités de ce genre se dévoilent aux regards fixes & persévérans de mon attention, qui, comme le Pere Malebranche l'a fort bien dit, est une espece de priere naturelle que Dieu exauce toujours, lorsque je ne demande que ce qui peut m'être révélé, & que je le demande comme il faut pour l'obtenir.

Je n'ai encore besoin que de moi seul, c'est-à-dire, de mes sens &

de ma raiſon pour découvrir les vé rités que j'ai appellées phyſiques. La fidélité & l'exactitude de mes obſervations, l'aſſiduité & la vivacité de mon application n'y ſont pas moins récompenſées par la découverte du vrai, que dans l'étude des vérités métaphyſiques.

Je peux, à la vérité, être ſouvent aidé dans ce travail par les découvertes que d'autres eſprits ont faites ſur cette matiere. Mais comme il faut toujours que ce ſoit ma raiſon qui juge de ces découvertes mêmes, & qui s'en convainque par ſa propre expérience, ſi elle veut connoître pleinement le vrai; que d'ailleurs, abſolument parlant, je pourrois me paſſer de ce ſecours, ſi je vivois aſſez long-tems pour étudier tous les objets en eux-mêmes ſans avoir beſoin de l'obſervation des autres philoſophes; je puis mettre ce ſecond genre de vérités, comme le premier, au nombre de celles que je ne ſuis pas incapable de décou-

vrir par le ſeul uſage de mes facultés naturelles. Tout ce qui dérive d'une néceſſité abſolue ou eſſentielle, comme les vérités métaphyſiques, ou tout ce qui eſt la ſuite d'une néceſſité conditionnelle ou hypothétique, dont la condition ou l'hypothéſe exiſtent réellement, peut ſans doute m'être connu par la voie du raiſonnement, qui, d'un principe connu, tire des conſéquences certaines & évidentes.

Il n'en eſt pas ainſi des vérités que j'ai appellées ſurnaturelles ou miraculeuſes, ni de celles que j'ai nommées purement poſſibles, contingentes ou hiſtoriques. Elles dépendent, les unes de la volonté abſolue de Dieu, les autres de la volonté libre d'un être inférieur; & elles conviennent en ce point, que je ne puis connoître ni les premieres ni les dernieres, que lorſqu'elles me ſont manifeſtées par l'événement.

A la vérité, ſi je ſuis préſent à cet événement, j'en ſuis inſtruit par

le témoignage de mes ſens, & en ce cas je me ſuffis encore à moi-même à l'égard des vérités les plus contingentes.

Mais s'il s'agit d'un fait qui ſe ſoit paſſé hors de ma préſence, ou même avant que je fuſſe au monde, ni mes ſens, ni ma raiſon ſeule ne peuvent en appercevoir la vérité. J'ai beſoin, pour la connoître, du témoignage de ceux qui ont vu le fait, ou qui l'ont appris de ceux qui l'ont vu; ſouvent même il y a un très-grand nombre de degrés entre le témoin oculaire, & celui de qui j'apprends ces ſortes de vérités.

C'eſt de tous ces degrés, comme d'autant d'anneaux, que ſe forme la chaîne de tradition qui ſert de preuve & de fondement à toutes les vérités hiſtoriques. Ma raiſon, il eſt vrai, m'eſt d'un très-grand ſecours pour en faire un juſte diſcernement; mais ſi elle m'eſt utile pour en bien juger, elle ne me ſuffit pas pour les connoître; & il n'y a aucun princi-

pe, aucun progrés de raiſonnement métaphyſique ou phyſique par lequel je puiſſe conclure, qu'Alexandre a vaincu Darius, ou que Céſar a conquis les Gaules.

Dieu m'a donc donné trois moyens différens pour acquérir la connoiſſance du vrai.

L'attention de mon eſprit & l'opération de ma raiſon par rapport aux vérités purement intelligibles.

Le rapport de mes ſens, aidés & ſoutenus de la même attention & du même travail de mon eſprit, pour les vérités ſenſibles qui dépendent d'un ordre & d'un enchaînement de cauſes conſtantes & uniformes, dont elles ſont des effets ou des ſuites néceſſaires.

Enfin, le témoignage des autres hommes, à l'égard des vérités de fait qui échappent à mes ſens, & que mon eſprit ne peut découvrir par le ſeul ſecours du raiſonnement.

Mais en ſuivant ces trois voies qui me ſont ouvertes pour parvenir à la

possession de la vérité, à quelle marque pourrai-je reconnoître que j'y suis parvenu en effet ? & quel sera le principe & le fondement de ma certitude ou de cette confiance & de cette sécurité que mon ame doit sentir, quand elle est arrivée au terme de ses recherches, & qu'elle se voit, pour ainsi dire, dans le port ? C'est le second point qui me reste à méditer, & la question la plus délicate de toute cette matiere.

Je sens d'abord que je ne saurois en trouver la solution ailleurs que dans moi-même. La conviction des autres n'est pas la mienne. En vain ils me paroissent persuadés d'une opinion qui les frappe ; je n'y souscrirai jamais, comme je l'ai dit dans ma seconde méditation, si je n'éprouve en moi le même degré de persuasion. C'est de mon esprit qu'il s'agit de déterminer, de fixer le consentement. Ainsi je ne puis juger de ce qui est capable de produire en moi cet effet, qu'en examinant at-

tentivement ce qui ſe paſſe dans mon ame, lorſque j'acquieſce pleinement & abſolument à ce qui me paroît une vérité.

J'appelle la ſituation où je me trouve alors un état de certitude, dans lequel, comme je l'ai dit ailleurs, mon eſprit ne cherche plus, parce qu'il croit avoir trouvé, & ne deſire plus, parce qu'il poſſéde.

Mais qu'eſt-ce que cet état, & quelles ſont les cauſes qui peuvent le produire au-dedans de moi?

Je voudrois d'abord pouvoir le définir & m'en former une idée claire, que je puſſe auſſi faire entendre clairement aux autres hommes; mais tous mes efforts ſont inutiles. Je ne doute point de la poſſibilité de cet état, je ſais que je l'ai éprouvé pluſieurs fois; mes ſemblables m'aſſurent qu'ils l'ont éprouvé comme moi, mais ils ne réuſſiſſent pas mieux à me l'expliquer par une définition qui éclaire mon intelligence. Je ne le connois donc point, & ils ne le

connoiſſent pas non plus par voie de perception ; mais je le ſens & ils le ſentent Donc, ſuivant les principes que j'ai établis par le haut, cet état de certitude, que je cherche à bien connoître, ne peut être auſſi autre choſe qu'un ſentiment intérieur de mon ame, une eſpece de repos & de calme que rien ne trouble plus, & dont je me rends témoignage à moi-même par cette conſcience intime, qui eſt comme l'écho de toutes les modifications de mon ame. C'eſt ainſi, pour comparer encore la vue ſpirituelle avec la vue corporelle, que, lorſque j'ouvre mes yeux & que je vois la lumiere du ſoleil, je ſens que je la vois, je le ſens certainement, & il n'y a point de ſophiſme qui puiſſe m'en faire douter un moment de bonne foi. Mais ſi l'on me demande en quoi conſiſte cette certitude ; ſi l'on veut m'obliger à définir, par des idées claires, l'état de conviction où je ſuis à cet égard, je ne pourrai que répéter ce que je

ſens, & dire que je vois le jour, que j'en ſuis certain, & qu'il ne m'eſt pas poſſible d'en avoir le moindre doute.

Mais ſi je ne puis pas faire connoître d'une autre maniere cet état de certitude, je ſerai peut-être plus heureux à en expliquer les cauſes ; j'en apperçois d'abord trois, qui me paroiſſent toutes également dignes de mon attention, & qui pourroient bien même me réduire à une ſeule.

1°. C'eſt ſouvent la ſeule force, la vivacité, la fermeté, & ſi j'oſe parler ainſi, l'immobilité du ſentiment même dont je ſuis frappé, qui prévient ou qui fait ceſſer tous mes doutes, & qui ſe ſuffit à lui-même pour me mettre dans cet état de certitude, où mon ame croit jouir pleinement de la vérité.

J'affirme, par exemple, que j'exiſte, que je penſe, que je veux, que je ſuis libre, que j'uſe de ma liberté, peut-être mal-à-propos, en écrivant

ces réflexions, dont je ſens auſſi que je ſuis fort fatigué, & je l'affirme avec une ſi grande conviction, qu'il n'y a rien dans le monde qui puiſſe m'en faire douter. Je ſuis donc à cet égard dans l'état d'une entiere certitude; mais quelle en eſt la cauſe, ſi ce n'eſt le ſentiment ſeul que j'ai de toutes ces choſes, je veux dire, de mon exiſtence, de ma penſée, de ma liberté, de l'action qui en eſt l'effet? Qu'on me diſe de prouver que j'ai ce ſentiment & que je dois l'avoir, on me réduira, ſi l'on veut, à l'impoſſible; mais on ne me réduira jamais à en douter & à héſiter un ſeul moment ſur la certitude qui l'accompagne. Cependant c'eſt mon ſentiment & mon ſentiment ſeul qui l'a produit. Donc il y a une certitude & une certitude invincible, imperturbable, &, ſi je l'oſe dire, infaillible, qui n'eſt l'effet que de la force même & de la puiſſance de mon ſentiment.

Croirai-je donc que ce premier genre de certitude ſoit le moins par-

fait, parce que c'eſt celui où ma raiſon & les lumieres de mon eſprit ſemblent avoir le moins de part. Je ſens, au contraire, que c'eſt celui de tous qui eſt le plus ferme, & qui doit auſſi l'être davantage. Moins j'y contribue par les forces de mon être, plus je dois y connoître l'opération efficace & infaillible de ſon auteur. Cette conſcience intime que j'ai de ce qui ſe paſſe en moi, conſcience perpétuelle qui me parle dans tous les temps; conſcience générale & commune à tous les hommes qui entendent ſa voix comme moi, ne peut venir que de Dieu. Donc elle ne ſauroit me tromper; donc elle eſt le plus ſolide fondement de ma certitude. Mais j'aurai bien-tôt occaſion d'approfondir encore plus exactement cette penſée.

2°. Ce n'eſt pas ſeulement la vivacité & la force de mon ſentiment intérieur qui cauſe en moi ce que j'appelle un état de certitude; c'eſt ſouvent, & à l'égard de certaines vé-

rités, une idée claire & lumineuſe que je puis définir & faire concevoir aux autres, ou une ſuite & un progrès de perceptions dont il ne réſulte, comme je l'ai dit plus haut, qu'un ſeul point de lumiere, auquel tous les rayons qui éclairent mon eſprit ſe réuniſſent.

J'appelle cette ſeconde cauſe de ma certitude la voie de perception, la route éclatante & lumineuſe de l'évidence, qui eſt ſans doute la plus agréable pour moi. Elle ſatisfait plus qu'aucune autre, & elle flatte plus agréablement ma raiſon, qui regarde la découverte de la vérité, comme ſon ouvrage; & d'ailleurs, ma certitude eſt aveugle en quelque maniere, lorſque c'eſt le ſeul ſentiment qui la cauſe. Mais elle a des yeux & voit clair, pour parler ainſi, lorſque je la dois à l'évidence des idées qui ſe préſentent diſtinctement à mon eſprit. Je peux m'en rendre raiſon à moi-même, & repaſſer avec plaiſir par tous les degrés, & comme par toutes

toutes les démarches que mon esprit a faites pour arriver à la vérité. Un voyageur qui ne pourroit marcher que la nuit n'en arriveroit pas moins au terme de son voyage, & il auroit toujours une sorte de joie de s'y voir arriver; mais il a une satisfaction toute différente, lorsque la lumiere du soleil & la sérénité d'un beau jour lui permettent d'observer les lieux par lesquels il passe & de pouvoir tracer, au moins dans son imagination, la carte & le tableau de tous les pays qu'il a traversés dans sa route. Tel fut le plaisir de Pythagore, lorsqu'il immola des victimes aux muses après la découverte de cette célébre & féconde proposition géométrique, que *dans tout triangle rectangle, le quarré de l'hypoténuse est égal aux quarrés des deux autres côtés.* Il ne goûta pas seulement la satisfaction d'être convaincu de cette vérité, il sentit encore plus celle de savoir pourquoi il étoit convaincu de revenir agréablement sur ses pas, &

de voir par quel progrès d'idées également évidentes il étoit parvenu à voir évidemment la vérité de cette propoſition.

Mais après tout, ſi la route eſt différente, le terme de la route eſt préciſément le même ; & ſi j'examine bien ce qui ſe paſſe en moi, lorſque je me rends à la clarté de mes perceptions, je trouverai que c'eſt toujours, dans cette ſuppoſition même, une force & une vivacité invincible de ſentiment, qui produit l'adhéſion & l'acquieſcement de mon eſprit.

D'où vient, par exemple, que je me ſoumets pleinement à la vérité de la propoſition dont Pythagore s'applaudiſſoit d'avoir fait la découverte ? C'eſt parce que chacune des propoſitions qui lui ſervent de fondement eſt également évidente. Par elles je remontre jusqu'à une premiere notion, qui eſt claire par elle-même ; par elles, je deſcends d'évidence en évidence, juſqu'à la propoſition qu'il

s'agit de démontrer, & qui devient par-là aussi évidente que toutes celles dont elle a reçu, pour ainsi dire, le jour. Mais tout cela n'est encore rien, si je ne suis assuré d'ailleurs, que tout ce qui est évident est vrai. Et qu'est-ce qui m'en assure, si ce n'est un sentiment intérieur, qui ne me permet pas de douter de tout ce qui porte ce caractere, sentiment dont je suis tellement affecté, qu'il m'est impossible de ne pas m'y rendre? J'y acquiesce par une impression supérieure que j'éprouve, & j'y consens précisément de la même maniere qu'à ces propositions que j'ai prises pour exemple du premier genre de certitude, *j'existe*, *je pense*, *je veux*, *je suis libre*, parce que je sens intérieurement qu'il m'est aussi impossible de ne pas acquiescer à l'une que de résister aux autres.

Il y a cependant cette différence entre ma certitude, lorsqu'elle est fondée sur le seul sentiment, & ma certitude causée par l'évidence de mes

perceptions, que l'une est fondée sur le sentiment qui ne se prouve que par lui-même & au-dela duquel je ne saurois remonter, au lieu que l'autre a souvent pour principe un sentiment d'évidence causé par d'autres sentimens encore plus évidens que des idées supérieures font naître dans mon ame. Je consens dans un cas, parce qu'il ne m'est pas possible de résister; je consens dans l'autre, non seulement parce que je ne peux, mais parce que je ne dois pas résister, & je sais que je ne le dois pas par d'autres sentimens que j'ai déja éprouvés, & qui renferment celui auquel il s'agit de donner mon consentement. Ainsi, de ces deux especes de conviction, l'on peut dire, que la premiere est fondée sur un sentiment justifié par d'autres sentimens. Mais comme en remontant de degré en degré dans la généalogie du genre humain, on arrive enfin à un premier homme qui a eu des enfans & qui n'a point eu de pere; de même dans la suite, &, si

je l'ofe dire, dans la filiation de nos penfées, on s'éleve enfin jufqu'à une premiere notion qui en produit plufieurs, mais qui, n'ayant été produite par aucune autre, n'a pour garant de fa vérité que notre fentiment intérieur, ou notre confcience même. Ainfi, quiconque approfondira bien le premier principe de nos connoiffances, demeurera toujours convaincu, que dans les vérités mêmes les plus fufceptibles des preuves de raifonnement, c'eft enfin le fentiment même & notre confcience intime qui font le feul appui de notre certitude.

Non feulement je fens que cela eft, mais je fens en même-temps que cela doit être ainfi, fuivant la connoiffance que Dieu me donne, par cette même confcience, de la nature de mon être. Revenons ici à la notion fimple que je me fuis formée de la vérité, j'ai dit qu'elle confifte uniquement à voir & à bien voir. Or, je vois par mes yeux, je vois

auſſi par mon eſprit, & l'effet de ces deux eſpeces de vues ſe réduit également à ſentir que je vois bien. Je prends une lunette pour contempler les ſatellites de Jupiter; aucune éclipſe ne les dérobe à ma vue; la lunette eſt excellente; le ciel eſt ſerein; j'ai les yeux bien diſpoſés; j'apperçois ces planetes du ſecond ordre; je les vois clairement; j'affirme que je les vois; je ne puis en rendre que cette raiſon, & il eſt impoſſible qu'il y en ait une meilleure pour moi, parce que mon ſentiment intérieur eſt la choſe dont je ne puis le moins douter. Il en ſera de même ſi je paſſe à ce qui regarde la vue de mon eſprit. Je conçois clairement que dans tout triangle rectangle, le quarré de l'hypoténuſe eſt égal à la ſomme des quarrés des deux autres côtés. Les propoſitions précédentes ſont comme les verres de la lunette, qui rapprochent l'objet de mes yeux, & qui me mettent à portée de le bien appercevoir. Et ſi l'on me demande pourquoi j'acquieſce à cette propo-

ſition, je ne puis que répondre ſimplement ; je vois l'égalité du quarré de l'hypoténuſe avec les deux autres quarrés, comme je voyois tout à l'heure les ſatellites de Jupiter. Je la vois clairement, & je ſens que je la vois. On ne peut me demander rien de plus à l'égard de ma vue corporelle ; on ne peut auſſi aller plus loin à l'égard de ma vue ſpirituelle. Ainſi l'a voulu l'auteur de mon être, & telle eſt ma nature, que dès que je vois ce qui eſt, ſoit par mes ſens ou par mon intelligence, un ſentiment intérieur fixe l'agitation de mon eſprit, termine ſes recherches, & m'aſſure, par la ceſſation de tout doute, que je ſuis enfin arrivé au terme de mes deſirs.

3°. Mais c'eſt peût-être parler trop long-temps des deux premieres cauſes de ma certitude, qui ſe réduiſent néanmoins à une ſeule. Il me reſte encore d'en expliquer une troiſieme qui regarde uniquement les vérités que j'ai appellées poſſibles & contin-

gentes, par rapport à moi, au lieu que les vérités métaphyſiques & phyſiques ſont l'objet des deux premieres.

En effet, je ne parviens pas ſeulement à la certitude par la force du ſentiment intérieur, ou par l'évidence de mes perceptions. J'y arrive encore par un témoignage qui eſt hors de moi & que je reçois des autres êtres intelligens, qui m'aſſurent l'exiſtence ou la vérité des faits que je ne ſaurois apprendre par moi-même. Ma vue alors n'eſt pas une vue directe ; je peux l'appeller une eſpece de vue réfléchie. La connoiſſance que mes témoins ont de ces faits eſt pour moi comme un miroir dans lequel je verrois des objets ſur leſquels je ne pourrois jetter un regard direct & immédiat, ou plutôt ſans m'égarer plus long-temps dans des images ſemblables, je diſtinguerai ici deux différens genres d'évidence.

L'une eſt celle de la choſe même, que je puis appercevoir directement,

& c'eſt celle dont j'ai déja parlé. L'autre eſt celle de l'autorité du témoin ſur la foi duquel je crois la vérité d'un fait arrivé devant lui en mon abſence.

J'appelle la premiere une évidence de raiſon, & j'appelle la ſeconde une évidence d'autorité.

Les effets de l'une & de l'autre ne ſont pas moins différens que leur cauſe.

L'évidence de raiſon ſe termine à ce ſentiment intérieur qu'on appelle conviction ou ſcience, ſelon l'idée que les philoſophes attachent à cette expreſſion, qui ſignifie, ſelon eux, une connoiſſance certaine fondée ſur des raiſons évidentes & tirées d'une cauſe naturelle.

L'évidence d'autorité eſt ſuivie, au contraire, de ce genre de ſentiment que nous appellons perſuaſion, ou plutôt, créance en foi; ſentiment par lequel nous acquieſçons à la vérité d'un fait ſur le témoignage de ceux qui nous l'atteſtent, quoi-

que nous n'en connoiſſions ni les cauſes phyſiques, ni les cauſes morales, & que nous puiſſions même ne les connoître jamais parfaitement.

C'eſt par la premiere de ces deux eſpeces d'évidence que je ſouſcris à la quatrieme propoſition d'Euclide, & c'eſt par la deuxieme que je crois certainement qu'il y a une ville appellée Rome, ou qu'il y a eu un Grec nommé Alexandre, & un Romain nommé Céſar, qui ſe ſont rendus illuſtres par de grandes victoires.

Si l'autorité qui domine dans le ſecond genre d'évidence eſt infaillible, c'eſt-à-dire, ſi le témoin, ſur la foi duquel je détermine ma créance, ne peut ni être trompé lui-même, ni vouloir me tromper ; en un mot, ſi c'eſt Dieu même qui me parle immédiatement ou médiatement, un témoignage d'un ſi grand poids produit en moi une créance qu'on appelle foi divine.

Si, au contraire, mes témoins peuvent être trompés ou trompeurs, c'eſt-à-dire, ſi ce ne ſont que des hommes ordinaires, leur autorité dépend des circonſtances qui peuvent affoiblir le poids de leur dépoſition, & elle ne produit jamais en moi que ce que l'on appelle une foi humaine.

Je ne parle, dans tout ce que je viens de dire ſur ce troiſieme point, que des vérités qui ſont purement poſſibles & contingentes, ſans aucun mélange de cauſes phyſiques, qui puſſent produire des événemens néceſſaires, & je fais cette remarque, parce que ce mélange ou cette combinaiſon du phyſique & du moral n'eſt pas poſſible. C'eſt ainſi que l'aſtronomie vient heureuſement au ſecours de l'hiſtoire, pour fixer ou pour redreſſer les époques de la chronologie, & pour aſſurer la date d'une naiſſance, d'une mort, d'une bataille, ou d'un autre événement, par les dates certaines & inconteſta-

bles d'une éclipse de soleil ou de lune ; enfin, dans les faits mêmes qui sont purement possibles & contingens, si les principes du raisonnement, c'est-à-dire, ces faits mêmes n'ont pour eux qu'une évidence d'autorité, les raisonnemens que l'on forme sur ces faits supposés véritables, & les conséquences qu'on en tire, peuvent avoir souvent une évidence de raison ; comme lorsque l'on prouve qu'il est impossible qu'Enée ait vu Didon, parce qu'alors la liaison qui est entre un fait regardé comme certain, & la conséquence qui en résulte, est vraiment nécessaire, au moins de cette nécessité que j'appelle conditionnelle ou hypothétique, & elle devient par-là du ressort de notre raison.

Je reviens de cette espece de digression à la suite de mon raisonnement, & après avoir distingué l'évidence de raison & l'évidence d'autorité, j'examine si la derniere peut

me conduire à ce que j'ai appellé un état de certitude.

Je l'envisage d'abord dans son plus haut degré, c'est-à-dire, lorsqu'elle est fondée sur le témoignage de Dieu même, & j'y remarque trois choses.

1°. Ce témoignage étant évidemment infaillible, la certitude que Dieu mettoit dans l'ame de Moïse & des prophetes, lorsqu'il leur rendoit sa présence sensible & qu'il leur parloit lui-même immédiatement, ou par le ministere d'un ange, étoit au-dessus de tout ce que nous pouvons concevoir en genre de conviction.

2°. Elle n'étoit pas moins raisonnable qu'infaillible. De cette impression vive & pénétrante qui causoit en eux un sentiment dominant & une conscience intrépide de l'action de Dieu, ils pouvoient conclure, par raisonnement, la vérité des paroles que Dieu leur faisoit entendre. Mais ils n'avoient pas même besoin de cet enthymême si simple ; c'est Dieu qui me parle. Donc ce que

j'entends eſt la vérité même. Ils le voyoient clairement renfermé dans la manifeſtation de la préſence de Dieu. Ils ſentoient donc & ils voyoient en même-temps. Ainſi leur certitude étoit fondée ſur les deux premieres cauſes que j'ai expliquées, je veux dire, ſur le ſentiment & ſur la perception.

3°. Mais puiſque l'évidence de perception même ſe réduit toujours au ſentiment, comme je l'ai fait voir, il me ſemble que j'en puis conclure que l'autorité de Dieu, ou le poids infini de ſon témoignage reçu de lui-même, agit ſur nous par voie de ſentiment, & ſe termine à nous faire dire du fond de notre ame, je vois, je ſuis ſûr que je vois, ſans qu'il me ſoit poſſible d'en douter.

En ſera-t-il de même du témoignage des hommes ? Je n'ai garde de le penſer. L'homme eſt auſſi capable d'être trompé ou trompeur, que Dieu eſt incapable d'être l'un ou l'autre. Je n'apperçois même d'a-

bord aucune liaiſon, aucune conſéquence néceſſaire entre ces deux propoſitions ; un homme m'aſſure avoir vu un tel fait ; donc un tel fait eſt véritable. Je ne ſaurois en conclure néceſſairement qu'il l'ait vu, il peut ou ne l'avoir point vu, & vouloir me tromper, ou l'avoir mal vu & être lui-même trompé. Ainſi le témoignage des hommes ſemble ne me préſenter d'abord qu'une matiere de doute plutôt qu'un principe de certitude ; & ſi le Pyrrhoniſme ne doit pas avoir lieu dans toutes nos autres connoiſſances, il ſemble au moins qu'on ne puiſſe le combattre dans ce qu'on appelle vérités de fait, & qu'il ait établi ſon ſéjour & comme ſon domicile naturel dans l'hiſtoire.

Croirai-je donc que la vérité ne réſide jamais dans le témoignage des hommes, & qu'il faille toujours s'y réduire à la vraiſemblance, en ſorte qu'il ne puiſſe former qu'une opinion probable, ſans être jamais

un fondement assez solide pour établir en nous une créance certaine ?

Le raisonnement que je viens de faire me conduiroit assez à tirer cette conséquence, mais mon sentiment intérieur y résiste. Il y a je ne sais quoi dans le fond de mon ame qui réclame sur ce point contre la subtilité de ma raison, & qui en appelle au jugement de ma conscience. Je sens, en un mot, qu'il y a des faits que Dieu ne me révele point immédiatement, & qui ne me sont connus que par le témoignage des hommes, dont il m'est aussi peu possible de douter, que des vérités les plus évidentes, comme celles de la géométrie.

Puis-je douter, par exemple, de l'existence de la ville de Rome, où je n'ai jamais été, & de celle de l'Océan, que je n'ai jamais vu ? Puis-je seulement soupçonner qu'un historien me trompe, ou qu'il est lui-même trompé, quand il m'assure qu'Auguste a été le premier empereur

Romain, ou que Christophe Colomb a fait la découverte de ce qu'on appelle le nouveau monde ? Si les vérités de la géométrie font plus lumineuses, parce que j'en découvre le principe, celles-ci ont l'avantage d'être plus à la portée du commun des hommes & de faire dans leur ame une impression plus profonde & plus durable. On dispute tous les jours sur les méthodes géométriques, on dispute sur l'évidence même; mais on ne s'est jamais avisé de disputer sur l'existence de Rome, & s'il s'est trouvé quelquefois des hommes qui aient voulu révoquer en doute des faits de cette nature, on les a regardés comme des fous, ou du moins comme des sophistes méprisables, qui abusoient de la subtilité de leur esprit.

Quelle est donc la cause de cette espece de foi humaine, plus commune dans le monde que la foi divine ? Ce n'est pas seulement une cause morale, elle est physique en quel-

que maniere, parce qu'on peut dire qu'il eſt phyſiquement impoſſible que les hommes ſe trompent, ou qu'ils veuillent me tromper ſur ces ſortes de faits.

Telle eſt la nature de l'être qui m'eſt commun avec eux ; d'un côté, je peux voir clairement ce qui ſe paſſe devant mes yeux, & de l'autre je dis ſincérement ce que je vois, ſuppoſé qu'il n'y ait ni paſſion, ni intérêt, ni caprice, ni maladie qui offuſque la lumiere de mon eſprit, ou qui corrompe la droiture de mon cœur. J'en fais une expérience continuelle dans les enfans qui ne font encore que ſuivre aveuglément l'impreſſion de la nature, & qui ne mentent jamais, lorſqu'ils n'ont aucune raiſon de mentir. Je peux donc dire que l'homme eſt vrai naturellement, & qu'il n'eſt menteur que par accident.

J'en trouverois même, ſi je voulois, une raiſon métaphyſique dans les idées de Dieu & dans l'ordre

commun de ſa providence. Je ne ſaurois douter qu'il n'ait créé les hommes pour vivre les uns avec les autres dans une ſociété, dont le lien le plus fort eſt la ſincérité & la confiance mutuelle qui en eſt le fruit. Je ſais qu'ils affoibliſſent ſouvent & qu'ils rompent même ce lien, lorſqu'ils ſe livrent à leurs paſſions; mais c'eſt une exception qui confirme la regle & qui me fait voir, que lorſqu'ils ne ſont point dominés par leurs paſſions, ils doivent ſuivre & ſuivent en effet l'intention, la deſtination de l'auteur de leur être. Il leur faut une raiſon pour mentir, il ne leur en faut point pour dire la vérité.

Or il eſt, je ne dis pas moralement, mais phyſiquement impoſſible, que ces paſſions contraires à l'ordre naturel qui les trompent & qui les rendent trompeurs, ſe trouvent en même-tems & ſur le même fait dans tous les hommes, ou du moins dans un très-grand nombre d'hommes de tout âge, de tout ſe-

xe, de tout pays & de tous les ſiecles; qu'ils ſoient tous ou paſſionnés, ou intéreſſés, ou capricieux, ou malades, par rapport à un même objet, & par une eſpece de concert dont la raiſon ne ſeroit pas capable, & dont les cauſes fortuites qui la dérangent le ſont encore beaucoup moins. Il eſt impoſſible, par exemple, de ſuppoſer que depuis plus de deux mille ans, tous ceux qui ont vu la ville de Rome, & qui ont dit qu'ils l'avoient vue, ſe ſoient rencontrés ou réunis ſur ce point dans le même genre d'illuſion ou de mauvaiſe foi. Nul effet ne peut être produit ſans cauſe, & les épicuriens mêmes l'ont reconnu, lorſqu'ils n'ont pas oſé abandonner abſolument au haſard la production de l'univers. Ils ont été obligés de ſuppoſer un mouvement néceſſaire dans les atômes, & de les précipiter de haut en bas pas leur peſanteur qu'ils regardent comme une propriété inſéparable de la matiere. Or, comment

trouvera-t-on ce principe, cette cauſe commune d'égarement ou d'artifice dans tous les eſprits qui concourent à m'aſſurer l'exiſtence de Rome? Ainſi quand je crois des faits de cette nature, ma certitude eſt fondée ſur deux cauſes.

1°. Le raiſonnement que je viens de faire ſur l'impoſſibilité phyſique de ſuppoſer dans tous les hommes, ou dans un ſi grand nombre, une illuſion active ou paſſive, eſt la raiſon lumineuſe de ma confiance.

2°. La force & la fermeté du ſentiment dont nous ſommes naturellement frappés par ces ſortes de faits, quand même nous n'en développérions pas ſi exactement la cauſe, eſt une ſeconde raiſon moins claire, mais non pas moins efficace de ma certitude. En effet, ſi l'on veut me preſſer ſur la créance que je leur donne, ſi l'on cherche par des raiſonnemens ſubtils à m'en faire douter, je répondrai toujours que cela m'eſt impoſſible. Mon ſentiment intérieur ne

me rend pas moins ferme & moins inébranlable ſur ce ſujet, que ſur les vérités qu'on me démontre le plus géométriquement.

C'eſt donc toujours ce ſentiment, cette conſcience intime qui eſt le principe de ma confiance & de ma certitude dans toute connoiſſance; & s'il y a des philoſophes qui veuillent n'appeller cette certitude, à l'égard des faits contingens, qu'une certitude morale qui n'eſt fondée que ſur une vraiſemblance portée au plus haut degré, je leur permettrai d'agiter cette queſtion de nom; mais je ſentirai toujours au dedans de moi, que ſoit que la cauſe en ſoit vraiment phyſique, ou ſeulement morale, l'effet en eſt toujours égal. Ma conſcience eſt également affectée par l'évidence de la choſe & par l'évidence du témoignage. Je vois alors par les yeux d'autrui comme je verrois par les miens, & je finis toujours, comme dans tout autre genre de vérité,

par dire, que je vois ce qui eſt.

C'eſt ainſi que la révélation même trouve une créance ferme dans mon eſprit. Dieu ne nous a donné que des preuves de fait pour établir la vérité de la religion, & il ſemble qu'il ait préféré cette eſpece de preuve à toutes les autres, parce que c'eſt celle qui domine le plus généralement ſur l'eſprit humain, & qui met le commun des hommes dans une ſécurité plus parfaite & plus imperturbable.

Au reſte, je ne parle ici que des faits dont il eſt évidemment impoſſible que les témoins ſoient trompés ou trompeurs, & je n'examine point ce qui regarde les autres, parce qu'ils ſont hors de mon ſujet, & qu'il eſt certain que le témoignage des hommes n'y peut produire qu'une probabilité ou vraiſemblance plus ou moins grande, & ſouvent contraire à la vérité.

Je m'arrête donc à ces deux principes, qui ſont comme la concluſion générale de tout ce que je viens d'é-

tablir ſur l'aſſurance où l'homme peut être d'avoir découvert la vérité.

L'un que cet état de certitude n'eſt en lui-même qu'un ſentiment ou une conſcience intérieure.

L'autre, que les trois cauſes que j'en ai diſtinguées ſe réduiſent encore à un autre ſentiment.

Sentiment ſimple, qui ſe prouve lui-même comme dans ces vérités, *j'exiſte*, *je penſe*, *je veux*, & que je puis appeller un ſentiment de pure conſcience.

Sentiment juſtifié, ou ſentiment de l'évidence qui eſt dans la choſe même, ou de cette propoſition, que *ce qui eſt évident eſt vrai*, & je l'appellerai un ſentiment d'évidence.

Enfin, un ſentiment qui peut auſſi être appellé, un ſentiment juſtifié par le poids du témoignage qui l'excite, & qui a pour fondement une évidence d'autorité. Je l'appellerai donc par cette raiſon, *le ſentiment d'une autorité évidente.*

On

Ou pour m'expliquer encore d'une autre maniere, je diſtinguerai trois ſortes d'évidences.

Une évidence de ſentiment, que je connois par conſcience.

Une évidence de raiſon, que j'apperçois par voie de lumiere ou d'idées claire & diſtincte, & dont cependant je ne ſuis aſſuré, en remontant juſqu'au premier principe, que par une voie de ſentiment.

Une évidence d'autorité, dont je ſuis frappé par un témoignage qui exclut toute ſorte de doute. Ce que je reconnois encore par un ſentiment.

Mais pourquoi l'évidence, de quelque genre qu'elle ſoit, ne ſauroit-elle me tromper ? Ou comment puis-je être aſſuré que c'eſt-là ce que je dois regarder comme le caractere certain & infaillible de la vérité ?

Je pourrois bien me diſpenſer d'approfondir cette derniere queſtion, & m'en tenir à cette conſcience intime & profonde que j'ai de l'impoſſibilité où je ſuis de douter,

lorſque l'évidence me frappe, ſoit par un ſentiment ſimple, ſoit par lumiere, ou par autorité. Puis-je douter, *ſi j'exiſte*, *ſi je penſe*, *ſi je veux*, ſi dans un triangle rectangle le quarré de l'hypoténuſe eſt égal aux quarrés des deux autres côtés? Puis-je douter s'il y a une ville de Rome, s'il y a eu un Alexandre ou un Ceſar? Il en eſt de même dans tous ces exemples, pour revenir encore à ma comparaiſon familiere, que de l'impreſſion qui ſe fait ſur mes yeux lorſque je vois la lumiere du ſoleil, je ſens que je la vois, & de cela ſeul que je le ſens, je conclus que je la vois en effet, parce que voir n'eſt autre choſe que ſentir que l'on voit. Mais, me dira-t-on, pourquoi tirez-vous cette conſéquence? Qu'eſt-ce qui vous aſſure que votre raiſonnement eſt juſte & néceſſaire? Je réponds bien ſimplement; que m'importe de le ſavoir, dès le moment qu'il m'eſt abſolument impoſſible d'en douter. La même réponſe me ſuffit pour fermer la bouche à ceux

qui voudroient m'embarraſſer, en me demandant pourquoi j'affirme la vérité de ce que je vois évidemment. Que veut dire cette expreſſion ? Elle ſignifie ſeulement, que j'ai raiſon de dire que je vois lorſque je vois. Mais pourquoi ai-je raiſon de le dire ? C'eſt parce que je le vois, & que telle eſt la nature de mon être, qu'il ne m'eſt pas poſſible de douter que je ne le voie. Que me ſerviroit-il donc de vouloir ſecouer le joug de l'évidence ? C'eſt une loi néceſſaire & inévitable ; non ſeulement je ne puis lui réſiſter, mais je ne ſaurois même vouloir le faire.

Je n'aurois beſoin que de cette ſeule réponſe pour demeurer tranquille ſur ce ſujet. Mais mon eſprit ſera peut-être encore plus ſatisfait, ſi je puis me convaincre, par des réflexions tirées de la nature de mon être, & de l'idée de Dieu même, que je dois me ſoumettre à l'évidence, non ſeulement par ſentiment, mais par raiſon, & que ſi je ne dou-

te plus lorſqu'elle m'éclaire, c'eſt parce qu'en effet j'aurois tort de vouloir encore douter.

La plus légere attention ſur mon être me fait d'abord ſentir, que ſoit dans le monde viſible, ſoit dans le monde intelligible, ce n'eſt pas moi qui ſuis ma lumiere à moi-même.

Suppoſons que ce ſoit dans mes yeux corporels que réſide véritablement la ſenſation de la vue, je les ouvre inutilement, & je demeure toujours dans les ténébres, ſi le ſoleil ne ſe leve, ou ſi une autre clarté ne luit hors de moi. De même c'eſt envain que les yeux de mon ame ſont ouverts, ou pour parler ſans figure, c'eſt envain que ſes deſirs & ſon attention la mettent en état de recevoir l'impreſſion du vrai, ſi la lumiere de la vérité ne ſe leve pour elle, c'eſt-à-dire, ſi Dieu ne lui donne les idées qu'elle ne peut ſe former d'elle-même. Comment en auroit-elle le pouvoir, puiſqu'elle ignore même ce que Dieu fait en

elle pour les lui donner? Comparons encore la vue de l'esprit avec celle du corps; nous trouverons que la derniere a quelqu'avantage en ce point sur la premiere.

Je puis expliquer, au moins en partie, la méchanique de la vision corporelle, & si je savois parfaitement l'anatomie, je pourrois dire quels nerfs il faut frapper, de quelle maniere ils doivent être remués, & quelle quantité d'esprits animaux il est nécessaire d'y faire couler, pour exciter dans mes yeux un mouvement tel que celui que la lumiere y produit, & pour me donner le sentiment qui en résulte. Mes connoissances ne vont pas si loin sur ce qui regarde la vue spirituelle. Tout ce que je sais & tout ce que je puis savoir, c'est que je desire de voir; & que si je suis fort attentif à ce que je vois, je sens augmenter ma vue, ou plutôt je sens mon objet croître ou devenir plus lumineux. Je vois même de nouveaux objets s'y joindre

pour redoubler sa clarté comme par des rayons réfléchis.

Mais comment puis-je augmenter ainsi ma lumiere, & évoquer, pour ainsi dire, cette espece d'ombre ou d'image que j'oblige à paroître devant moi ? C'est ce que j'ignore absolument. Je sens seulement que je vois, sans savoir ni pourquoi, ni par quel moyen je vois.

Quelle autre puissance que celle de l'auteur de mon être seroit capable de me donner ces idées ou ces images, qui semblent s'offrir à moi au gré de mes desirs ? C'est donc lui qui est la lumiere de mon esprit, comme le soleil est la lumiere de mon corps. Je parle sur ce dernier point dans le sens populaire & seulement pour soutenir ma comparaison ; car je sais que le soleil luiroit envain à mes yeux, si Dieu ne formoit lui-même le sentiment de lumiere dans mon ame.

Si c'est Dieu qui me donne les idées que j'apperçois, ne sera-ce

pas moi du moins qui me donnerai ce repos d'esprit, ce calme, cette paix intérieure dont je jouis aussi-tôt que le voile est levé, & que je découvre clairement la vérité qui étoit l'objet de mes recherches ?

Mais si cette heureuse situation de mon ame dépendoit de moi, je me la donnerois toujours, & j'en serois si charmé que je n'attendrois peut-être pas même la présence ou la manifestation de la vérité pour me la donner. Je sens, au contraire, que je ne puis ni l'avancer, ni la retarder par ma seule volonté, ni même par tous les efforts de mon esprit. Tant que le vrai ne se montre pas pleinement à moi, je suis dans un trouble & dans une espece d'anxieté dont je sens aussi que je ne suis pas la cause, puisque je l'éprouve malgré moi & que ma volonté seule ne sauroit la faire cesser. Dès que je suis arrivé, si je peux parler ainsi, jusqu'à la parfaite révélation de la vérité, ce mouvement s'éteint & le

repos y ſuccéde. L'un & l'autre ſont donc l'ouvrage d'une main ſupérieure qui me modifie, comme il lui plaît, qui excite & qui appaiſe à ſon gré l'agitation de mes penſées; qui la fait naître par un doute pénible & laborieux, afin que je m'efforce d'en ſortir, & qui la fait ceſſer par un ſentiment de repos & de ſécurité, pour récompenſer mes efforts & me faire goûter le calme après la tempête. Tout cela me paroît clairement renfermé dans le ſeul principe, qu'il n'appartient qu'à Dieu d'agir ſur mon ame, parce qu'il n'y a qu'une puiſſance ſuprême qui puiſſe modifier une ſubſtance intelligente, ſoit par rapport aux objets ſenſibles, ſoit par rapport aux objets intelligibles, & ce principe me paroît ſi évident par lui-même, qu'il n'a beſoin pour moi du ſecours d'aucune preuve.

Mais lorſque je conſidere la nature de mon être, je ne découvre pas ſeulement ſa foibleſſe & le beſoin

continuel qu'il a de ſon auteur, pour appercevoir le vrai, & pour ſe repoſer tranquillement dans cette vue, j'y remarque encore deux choſes.

L'une, que je crois être capable de connoître certaines vérités; que cette perſuaſion eſt ſi naturellement gravée dans mon eſprit, comme dans celui de tous les hommes, que rien ne peut l'en effacer, & que ceux-mêmes qui veulent attaquer cette opinion commune ont plus à combattre contr'eux-mêmes, que contre les autres, quand ils veulent ſoutenir leur paradoxe. Il ne me faut point d'effort pour croire quelques vérités. Il m'en faut beaucoup pour douter de tout; & je n'y parviens pas même par tous mes efforts.

L'autre, que non-ſeulement moi, mais tous les hommes du monde, n'ont jamais penſé qu'il puiſſe y avoir pour eux aucune autre marque, aucun autre caractere du vrai, que les trois genres d'évidence dont j'ai fait la diſtinction. S'il y en avoit un au-

tre, comme il nous feroit abfolument inconnu, nous ne pourrions en faire aucun ufage, & il feroit pour nous, comme s'il n'étoit point.

Je lis donc ces trois vérités dans le fond même de mon être.

L'une, que c'eft Dieu qui produit en moi, non-feulement les idées ou les fentimens dont je fuis frappé; mais encore le trouble qui accompagne mon doute, & le repos qui fuit la découverte que je crois faire de la vérité.

L'autre, que je fuis perfuadé avec tout le genre humain, qu'il y a quelques vérités que l'homme n'eft pas incapable de connoître.

La derniere, que les trois efpeces d'évidence que j'ai diftinguées font pour moi, comme pour tous les hommes, le feul caractere connu de ce que j'appelle vérité.

Je paffe à préfent de la nature de mon être à l'idée de la Divinité, & j'y découvre trois caracteres qui ré-

pondent aux trois choſes que je viens d'obſerver en moi.

1°. Dieu eſt ſouverainement puiſſant pour produire dans mon ame toutes les modifications dont elle eſt ſuſceptible par ſa nature.

2°. Il eſt ſouverainement parfait ou ſouverainement bon : il imprime ſa perfection ou ſa bonté ſur tous ſes ouvrages, autant qu'ils ſont capables d'en recevoir le caractere, ou plutôt, ſelon la meſure que ſa ſageſſe leur a preſcrite ; & il ne peut, ni vouloir poſitivement le mal qui n'eſt qu'une négation, ni créer un être deſtiné par ſa nature à être néceſſairement malheureux.

3°. Il eſt ſouverainement vrai : vrai dans ſon intelligence où le faux ne ſauroit jamais trouver d'entrée ; vrai dans ſa volonté, qui ne peut produire le faux, parce que le faux n'eſt autre choſe que le néant même.

Sur toutes ces notions de l'être de l'homme & de celui de Dieu, je raiſonne de cette maniere pour me

convaincre moi-même, non pas que je ne saurois résister à l'évidence, c'est ce que j'ai déja remarqué; mais que je serois insensé si je voulois y résister.

Il en est de cette proposition, comme de certaines vérités géométriques, qui sont d'abord si évidentes par elles-mêmes, que comme on n'a point encore de principe plus évident qui puisse servir à les démontrer directement, & pour parler le langage des scholastiques, *à priori*, on est obligé d'avoir recours aux suites absurdes qui naîtroient de la supposition contraire pour les démontrer moins directement, & comme le disent les mêmes auteurs, *à posteriori*.

C'est ainsi que l'homme n'a rien de plus clair, ni de plus fort que l'évidence même, pour montrer qu'il doit s'y soumettre, & lorsqu'on l'oblige à en donner d'autres preuves, il n'en peut trouver que dans les conséquences absurdes, qui résultent

néceſſairement de l'opinion contraire.

J'en diſtingue donc ici deux ſortes : les unes qui regardent la condition de l'homme ; les autres qui tombent ſur la conduite de Dieu même, & ce ſont celles qui me frappent le plus.

Quel eſt mon état, ſi je puis être trompé par l'évidence ? Je me vois réduit à douter de tout, incapable de m'aſſurer jamais ſi je ne dis point faux lorſque je croirai dire vrai, ou ſi je ne dis pas vrai quand je crois dire faux ; livré à une illuſion, à une mépriſe, ou à une incertitude & à une agitation continuelle ; ne ſachant ſi je vis ſur la terre ou ailleurs ; s'il y a même une terre ou s'il n'y en a point ; ſi je ſuis unique en mon eſpece, ou s'il y a d'autres êtres qui me reſſemblent ; ignorant en un mot, pour porter tout d'un coup la ſuppoſition au dernier degré d'abſurdité, ignorant même ſi je penſe, ſi je veux, ſi j'exiſte. Car je

ne fais tout cela que par cette évidence fenfible, ou par ce fentiment intérieur, par cette confcience intime qui peut me tromper, fi j'ai tort de la regarder comme un caractere & une marque infaillible du vrai. Mais je me hâte de paffer légérement fur ce premier genre d'abfurdité, parce que ce n'eft encore rien en comparaifon du fecond, qui renferme des conféquences infiniment plus infenfées, que cette fuppofition m'obligeroit à tirer contre Dieu même.

1°. Je ferois en droit d'en conclure que l'Etre Tout-Puiffant, l'Etre fouverainement parfait & fouverainement bon, ne fe feroit fervi de fon pouvoir en créant l'homme que pour en faire une créature néceffairement malheureufe, qui chercheroit toujours ce qu'elle ne pourroit jamais trouver, ni favoir fi elle le trouve, qui n'auroit que des facultés imparfaites & par-là entierement inutiles; enveloppée d'un nua-

ge épais qui ne ſe diſſiperoit en aucun tems, & qui ſerviroit ſeulement à déguiſer & à défigurer les objets; capable de voir, pour tout dire en un mot, non pour bien voir, mais pour voir ſouvent mal, & pour ignorer toujours ſi elle voit bien.

Ai-je beſoin de répéter ici ce que j'ai dit ailleurs, qu'à la vérité, Dieu ne peut rendre ſes ouvrages auſſi parfaits que lui; mais que, ſuivant l'idée qui réſulte de tous ceux que nous connoiſſons, il veut au moins qu'ils aient la perfection qui convient à leur être.

Dieu ne fait point ſon ouvrage à demi, & il n'y a pas un inſecte dans la nature qui, deſtiné à un certain uſage, n'ait auſſi tout ce qui lui eſt néceſſaire pour y parvenir.

Eſt-il concevable, après cela, qu'un être beaucoup plus parfait que mon corps même, qu'une ame qui porte le caractere de la divinité dans ſon intelligence & dans ſa volonté, ait été créé d'une maniere ſi impar-

faite, qu'elle ne puiſſe que voir, ſans être jamais aſſurée de bien voir ; en quoi conſiſte , comme je l'ai expliqué , toute l'eſſence du vrai par rapport à nous ; que ma raiſon ne ſoit qu'une lumiere trompeuſe & infidelle, qui ne m'éclaire que pour m'éblouir;& qu'elle me montre une route qui ne me paroît droite que pour mieux m'égarer. Je pouſſe encore plus loin mes réflexions , & je tâche de les mettre dans un plus grand jour.

2°. En effet , ſi je ſuis deſtiné à n'avoir jamais que des idées obſcures & imparfaites ; ſi mes deſirs , ſi mon attention , ſi la méthode que mon eſprit ſuit dans ſes recherches ; en un mot, ſi tous mes efforts ne peuvent jamais obtenir de Dieu qu'il m'éclaire véritablement, & qu'il m'aſſure en même - tems que je ſuis aſſez éclairé pour ne pas haſarder mal - à-propos mon conſentement , ce n'eſt plus moi , c'eſt Dieu (j'ai de la peine à prononcer ce blaſphême) c'eſt la

vérité même qui me trompe formellement, & qui eſt la cauſe réelle & unique de mon erreur.

Reprenons ici les propoſitions préliminaires que j'ai établies. Dieu eſt l'auteur de toutes les idées & de tous les ſentimens dont je ſuis affecté dans la recherche du vrai; il peut me les donner d'une maniere aſſez parfaite, pour me faire découvrir ſûrement la vérité; & s'il ne le fait jamais, quelque priere que je lui adreſſe, quelques efforts que je faſſe pour l'obtenir, puis-je douter qu'il ne me laiſſe certainement dans une impuiſſance entiere & phyſique de parvenir jamais à la poſſeſſion d'un bien dont il allume continuellement le deſir dans le fond de mon cœur.

Ce n'eſt pas tout, Dieu eſt l'auteur non ſeulement des idées & des ſentimens qui me frappent, mais du trouble dont mes doutes ſont accompagnés, mais du repos qui ſuit ce que j'appelle le ſentiment de l'évidence. Tel eſt, en effet, le progrès

que j'obſerve dans les opérations de mon eſprit qui tendent à la découverte de la vérité.

Une idée d'abord obſcure, ou un ſentiment confus excitent mon attention, & le deſir de voir plus clairement ce que je ne ſais encore qu'entrevoir, comme au travers d'un nuage, à meſure que je contemple plus fixement mon objet, & que je m'efforce de l'enviſager par toutes ſes faces, le nuage ſemble ſe diſſiper, la lumiere croît, & je m'imagine voir beaucoup mieux. Enfin, d'efforts en efforts j'arrive à ce degré de clarté, où je ne conſerve plus aucun doute, & où le repos ſuccéde à l'agitation de mon eſprit.

Or, ſi c'eſt Dieu, comme je l'ai dit, qui opére en moi ces diſpoſitions ſucceſſives, je demande d'abord pourquoi il me trouble; pourquoi il ſe plaît à mettre mon ame comme à la torture, s'il ne me doit jamais rien montrer qui fixe juſtement mon inquiétude? Je demande enſuite,

pourquoi il augmente sa lumiere pour moi à mesure que je fais plus d'efforts pour sortir de cette espece de tourment? Pourquoi me donne-t-il par-là comme un avant goût du plaisir attaché à la possession de la vérité, que je ne dois jamais posséder? Ne m'auroit-il pas mieux traité, ou en me rendant entierement aveugle, & en me laissant jouir en repos de mon ignorance, ou en ne faisant jamais croître une lumiere, dont le progrès fatal ne sert qu'à revêtir l'erreur d'une apparence de vérité? Je dis enfin, pourquoi Dieu produit-il en moi ce calme, ce repos intérieur, que l'évidence me donne? Je l'ai déja dit, & je ne saurois trop le répéter; ce n'est pas moi, qui répands cette paix dans mon ame. Mais si c'est Dieu qui en est l'auteur, si d'un autre côté, il la répand en moi par des notions trompeuses, qui me fassent demeurer tranquille, lorsqu'il faudroit que je fusse agité, & qui m'arrêtent quand je devrois en-

core courir, ce feroit donc Dieu, (je ne puis le redire fans horreur) ce feroit Dieu même qui fe joueroit véritablement de la crédulité de fa créature. La fauffeté de mes jugemens, qui ne confifte que dans cet acquiefcement de mon efprit, n'auroit point d'autre caufe que l'action efficace de celui qui le produit. Je ferois aveugle, s'il ne m'éclairoit pas; mais au moins je ne me tromperois point. Je vois & je me trompe, précifément parce qu'il m'éclaire; mais en ne me montrant la lumiere qu'à demi, & en fixant néanmoins mes defirs, comme s'il me la montroit pleinement.

Enfin, comment Dieu me tromperoit-il, fi j'ai encore befoin de cette derniere réflexion? Ce feroit, fi je l'ofe dire, par régle & par principe, non en détail & fur quelques vérités particulieres; mais en général & fur toute vérité, par un préjugé funefte, qui feroit pour moi

une ſource continuelle d'erreur & d'illuſion.

J'ai remarqué plus haut, que tous les hommes ſe croient capables de ſavoir certaines vérités, & qu'en même-tems ils n'en connoiſſent point d'autre caractere que l'évidence. Or, une opinion, dont il n'y a point d'homme qui ne ſoit naturellement perſuadé, ne peut venir que de l'auteur de ſon être. Mais ſi cette opinion eſt fauſſe, la raiſon même que Dieu m'a donnée, & qui ne ſe conduit que par la lumiere de l'évidence, eſt véritablement ce qui me rend déraiſonnable. C'eſt donc la régle même qui me trompe; c'eſt mon guide qui m'égare; & comme ſi Dieu avoit voulu prendre toutes les meſures poſſibles pour me faire courir néceſſairement d'erreur en erreur, il les a toutes renfermées dans une ſeule, afin que l'apparence du vrai ne ſervît qu'à me conduire plus certainement & plus véritablement à la fauſſeté.

Si toutes ces conséquences sont aussi absurdes qu'impies ; si elles répugnent essentiellement à l'idée de la Divinité ; s'il n'y a point d'homme raisonnable qui, avouant de bonne foi ce qui se passe au-dedans de lui, ne les rejette avec indignation ; je ne me suis donc pas trompé lorsque j'ai dit, que ma raison se joignoit à mon sentiment intérieur, pour me convaincre, qu'il y a certainement un degré d'évidence, qui ne peut m'induire en erreur, & qui est la regle sûre & solide de mes jugemens.

J'entends néanmoins murmurer autour de moi une secte de prétendus esprits forts, qui, désespérant de connoître certaines vérités, ou peut-être encore plus affligés de les sentir intérieurement, m'accablent d'objections subtiles, pour me replonger, s'il étoit possible, dans les ténébres. Ma raison en seroit même effrayée par l'impression qu'elles font sur plusieurs de mes semblables, si je ne trouvois toujours au-dedans de

moi une conſcience certaine & imperturbable qui les condamne.

Je ſerois bien tenté de m'en tenir à ſon témoignage, qui eſt plus fort pour moi, non ſeulement que les objections de ces philoſophes, mais que toutes les réponſes mêmes qu'on y peut faire ; & je prendrois volontiers ce parti, ſi je ne conſultois que la laſſitude où je ſuis de méditer ſi long-temps ſur des idées qui, pour être communes parmi les métaphyſiciens, n'en ſont pas moins arbitraires & moins épineuſes, quand on veut les approfondir exactement. Mais je conſidere d'un autre côté, non ſeulement qu'il eſt important, par rapport à certains eſprits, de répondre aux objections les plus ſéduiſantes des Pyrrhoniens, mais que cette diſcuſſion peut-être encore très-utile pour éclaircir & pour confirmer pleinement les notions que j'ai eſſayé de donner du vrai & du faux, ſur leſquelles j'eſpére d'établir dans la ſuite les véritables idées du juſte &

de l'injuſte. Je me dirai donc ici à moi-même comme le chevalier Marsham au commencement de ſon livre : *Difficultates omnes ſuperat veritatis amor. Illi litaſſe pulchrum : illam ſtudiorum amœnitatibus prætuliſſe honeſtum eſt.* Mais je reſpirerai un moment avant que d'entreprendre ce nouveau travail, ſoit pour délaſſer mes lecteurs, ſoit pour me délaſſer moi-même, ſoit enfin pour acquérir, s'il ſe peut, de nouvelles forces contre la ſubtilité des Pyrrhoniens, & contre l'uſage qu'on voudra peut-être en faire dans la ſuite pour combattre ou pour obſcurcir l'idée de la juſtice.

CINQUIEME MÉDITATION.

SOMMAIRE.

Au lieu de ſuivre les Pyrrhoniens dans tous les détours ſubtils où ils aiment à s'égarer ; on attaque tout d'un

d'un coup leur ſyſtème dans ſon principe, & l'on détruit leurs objections principales qui ſont la ſource de toutes les autres. La premiere, que l'évidence nous trompe ſouvent, & qu'elle eſt plus propre à partager les hommes qu'à les réunir. Pour détruire cette difficulté, on établit trois propoſitions : des eſprits attentifs & pénétrans peuvent appercevoir une évidence véritable là où les autres ne voient qu'une lumiere confuſe & incertaine : il y a des vérités à la portée des eſprits les plus foibles : il y a des vérités ſur leſquelles on n'a jamais vu de partage entre les hommes. Leurs diverſes opinions affermiſſent le regne de l'évidence, bien loin de l'ébranler. Il n'y a pas juſqu'au Pyrrhonien qui ne ſuive, ſans y penſer, la regle de l'évidence, dans le temps même qu'il fait les plus grands efforts pour la combattre. Seconde objection des

Pyrrhoniens ; l'évidence eſt une regle qu'on ne ſauroit prouver que par elle-même, c'eſt-à-dire, par un cercle vicieux. Le raiſonnement s'unit au ſentiment pour repouſſer cette nouvelle attaque. Cette objection d'ailleurs bien loin d'affoiblir l'autorité de l'évidence, ne ſert qu'à rendre plus ſenſibles ſon éclat & ſa force. Il en eſt d'elle comme de la lumiere, qu'on voit dans la lumiere même. Si le ſentiment intérieur de l'évidence qui frappe notre eſprit pouvoit nous tromper, l'action de Dieu ſur notre ame ne ſeroit qu'une opération d'erreur, & d'une erreur univerſelle & inévitable. Le Pyrrhoniſme ne peut éviter cette conſéquence abſurde & impie, qu'en niant l'exiſtence d'un Dieu ; & quand il pouſſeroit juſques là l'excès & la folie, il reſteroit encore beaucoup de vérités, dont l'évidence fait ſur nous une impreſſion vive & invincible. On tourne contre les Pyrrhoniens le principe

même ſur lequel ils s'appuient, & de conſéquence en conſéquence on les pouſſe aux abſurdités les plus inouies.

MON deſſein n'eſt point d'épuiſer ici entiérement la matiere du Pyrrhoniſme, ni de ſuivre les philoſophes qui ſe ſoutiennent dans tous les détours ſubtils où leur eſprit ſe plaît à ſe cacher pour éviter de voir la lumiere, ou d'avouer qu'ils la voient. Ce ſeroit une diſcuſſion auſſi ennuyeuſe qu'inutile; c'eſt perdre ſon temps de s'amuſer à couper les branches d'un arbre, quand on peut les faire tomber avec le tronc. Le chemin le plus court, dans les diſputes philoſophiques, eſt d'aller tout d'un coup au principe d'une doctrine, & de tâcher, s'il ſe peut, de ſapper l'édifice par le fondement. Telle eſt la méthode que je me propoſe de ſuivre dans cette méditation, qui n'eſt qu'une ſuite & une confirma-

tion de la précédente, & c'eſt dans cette vue que je m'attacherai uniquement à examiner les trois grandes objections des Pyrrhoniens, qui ſont comme la baſe & l'appui de toutes les autres.

La premiere, que l'évidence nous trompe ſouvent & qu'elle ne ſert qu'à partager les hommes, bien loin de pouvoir les réunir.

La ſeconde, que l'évidence eſt une régle qu'on ne ſauroit prouver que par l'évidence même, c'eſt-à-dire, pas un cercle vicieux & frivole.

La troiſieme, que quoique l'évidence nous trompe, on n'en doit pas conclure, que c'eſt Dieu même qui eſt la cauſe de notre erreur. L'homme accuſe témérairement la divinité d'un mal qu'il ſe fait à lui-même; il n'a qu'à ſuſpendre ſon jugement, & en conſervant toujours un doute ſage & prudent, ſuivre l'opinion la plus probable, lorſqu'il eſt obligé d'agir. Il ne ſe trompe donc que parce qu'il veut ſe tromper,

& c'eſt par-là qu'il arrive que Dieu demeure toujours véritable, & que l'homme eſt ſouvent menteur à l'égard de lui-même.

Enfin, comme le Pyrrhoniſme abſolu conduit néceſſairement à l'Athéïſme, après avoir examiné ces objections, il me reſtera d'approfondir cette queſtion plus curieuſe qu'utile, ſi quand même on ne ſuppoſeroit pas l'exiſtence de Dieu, l'évidence ne ſeroit pas toujours pour nous la marque & le caractere de la vérité.

J'entre à préſent en matiere, & je me propoſe d'abord la premiere objection des Phyrroniens dans tout ſon jour.

Il n'eſt rien, me diſent-ils, de plus incertain, ni de plus équivoque, qu'une régle que ceux même, qui ont deux opinions les plus contraires l'une à l'autre, croyent également avoir chacun de leur côté. Le Péripatéticien proteſte qu'il a l'évidence pour lui; le Cartéſien ne ſe vante pas moins de cet avantage. Cependant il

eſt impoſſible que ſur le même point ils l'aient tous deux en même-temps, puiſqu'ils ſoutiennent des propoſitions contradictoires. Aucun d'eux ne ſauroit montrer à ſon adverſaire cette évidence qui devroit d'abord décider le différend, ſi elle méritoit véritablement ce nom. Chacun demeure perſuadé de ſon ſentiment, & également convaincu de l'évidence avec laquelle il l'apperçoit.

Ce n'eſt pas tout, ajoutent les Pyrrhoniens, n'oppoſons plus un homme à autre. Obſervons ſeulement ce qui ſe paſſe dans un ſeul & même eſprit ; il n'en eſt point à qui il ne ſoit arrivé de reconnoître, qu'il s'étoit trompé plus d'une fois dans des jugemens qui lui avoient d'abord paru évidemment infaillibles. Quelle eſt donc cette régle prétendue, qui dans le même homme, comme entre les hommes différens, ſert également d'appui aux opinions les plus directement oppoſées ? C'eſt un bien que perſonne ne poſſéde préciſément

par cette raiſon, que chacun croit le poſſéder ſeul. C'eſt un tréſor qui échappe à ſon maître, & qui ne lui laiſſe ſouvent que le repentir de s'y être trop attaché. Enfin, pour parler en termes plus propres, c'eſt une lumiere équivoque, ſouvent trompeuſe, & toujours incertaine.

Quoique le Licée & l'Académie aient retenti de cette objection durant tant de ſiecles, & qu'il y ait eu jusqu'à des évêques qui aient voulu la renouveller dans le nôtre, je me garderai bien d'employer beaucoup de temps à y répondre. Le ſophiſme en eſt ſi manifeſte, qu'il ſe trahit lui-même, pour peu qu'on y faſſe d'attention.

Les déclamations que les Pyrrhoniens anciens & modernes ont faites ſur ce point, ſe réduiſent uniquement à faire voir qu'il y a des hommes qui ſe trompent, ſoit par la foibleſſe, ou par la négligence de leur eſprit. Les uns croyent appercevoir l'évidence où elle n'eſt pas ; les au-

tres ne la voyent pas où elle eſt. Mais qui en doute, & qui a jamais dit ou même penſé, que l'eſprit humain fût un Juge toujours infaillible? Notre expérience & celle des autres hommes ne nous apprennent que trop combien nos lumieres ſont bornées & ſujettes à l'erreur & à l'illuſion. On feroit plus d'un volume de toutes les fautes des ſeuls philoſophes, & les Pyrrhoniens y fourniroient leur contingent, autant & peut-être plus que les autres. Mais quelle conſéquence peut-on tirer d'une vérité ſi connue & ſi triſte pour l'eſprit humain?

Dirai-je que, parce que des yeux foibles ou malades prennent une couleur pour une autre, ou un arbre pour un clocher, il n'y en a point qui ſoient à couvert d'une pareille mépriſe, ou qu'il n'y ait pas même certains objets aſſez grands, aſſez éclairés, aſſez proches des yeux les plus foibles pour en être apperçus diſtinctement? C'eſt cependant à

quoi se réduit l'argument des Pyrrhoniens, & pour y répondre suffisamment, ne pourrois-je pas me contenter de leur dire :

N'enveloppez pas tout le genre humain dans une condamnation générale pour la faute de quelques particuliers. Tous les hommes ne sont pas également pénétrans, & le même homme n'est pas toujours également attentif; il y a des yeux si foibles ou si distraits, qu'il leur arrive souvent de prendre l'ombre pour le corps, une évidence apparente pour une évidence véritable. Mais ne concluez pas de-là que tous éprouvent ce malheur & l'éprouvent toujours. Il vous seroit tout aussi aisé de soutenir, pour me servir encore de la même comparaison, qu'il n'y a point d'yeux capables de ne pas confondre toujours la terre avec l'eau, parce qu'il y a des vues basses qui ne les distinguent pas toujours, & à qui il arrive de tomber dans un étang, en croyant continuer de marcher sur la

terre. Comment pourriez-vous même perſiſter dans ce paradoxe, puiſque, comme il y a des objets dont les yeux les plus foibles peuvent faire le diſcernement, il y a auſſi des propoſitions dont l'eſprit le plus borné eſt capable d'appercevoir toujours & de ſentir continuellement la vérité. Telles ſont ces propoſitions qui m'ont ſi ſouvent ſervi d'exemple, & qui pourront bien m'en ſervir encore plus d'une fois. *J'exiſte, je penſe, je veux, il y a eu une ville appellée Rome, il y a eu un Alexandre, un Céſar.* Que les Pyrrhoniens nous produiſent un ſeul homme qui ait un doute ſérieux & de bonne foi ſur des vérités de cette nature. Qu'ils nous faſſent voir que les hommes aient jamais été partagés ſur les premiers axiomes, ou ſur les propoſitions élémentaires de la géométrie, & qu'il y ait eu un philoſophe qui ait cru voir évidemment que le tout peut être plus grand que ſa partie, ou que les trois angles d'un triangle

ne ſont pas égaux à deux angles droits.

Il y a donc ici trois propoſitions certaines.

L'une, que des eſprits pénétrans, attentifs, exercés, peuvent appercevoir une évidence véritable, où les autres ne voient qu'une lueur confuſe, qui ſouvent les conduit à l'erreur.

L'autre, qu'il y a des vérités que tous les eſprits apperçoivent de la même maniere, & qu'ils regardent tous également comme indubitables.

La derniere, que par conſéquent il y en a ſur leſquelles on n'a jamais vu de partage entre les hommes, & où il eſt impoſſible aux Pyrrhoniens d'oppoſer évidence à évidence, & d'en trouver l'opinion ou la ſuppoſition également établie dans les deux partis contraires.

Je me contenterai même, ſi l'on veut, des deux dernieres propoſitions, pour ne pas expoſer la pre-

miere à la contradiction des Pyrrhoniens, & j'en conclurai toujours qu'il reſte au moins quelques vérités certaines dans le monde ; & il ne m'importe pas qu'il y en ait peu ou beaucoup ; je n'ai pas beſoin de fixer ici le nombre des vérités évidentes, ni de meſurer l'étendue de mes connoiſſances. C'eſt aſſez pour moi qu'il y en ait d'indubitables ; & comme elles ne ſont telles que par ce caractere d'évidence qui ne me permet pas d'en douter, il ne m'en faudroit pas davantage à la rigueur, pour rejetter un ſophiſme qui pêche viſiblement contre les premiers principes du raiſonnement, puiſqu'il conclut du particulier au général, & que d'ailleurs il eſt démenti, ſoit par l'expérience de tous les hommes, ſoit par le ſentiment intérieur de ceux même qui l'avancent.

Ce qui les trompe, s'il faut remonter ici juſqu'à la ſource de leur erreur, c'eſt qu'ils confondent deux queſtions, qui ſont cependant très-

différentes l'une de l'autre. La premiere eſt de ſavoir, ſi une propoſition eſt entierement évidente ; la ſeconde, ſi ſuppoſé qu'elle ſoit entierement évidente, je puis & je dois la croire certainement véritable.

C'eſt ſur la premiere que les hommes ſont ſujets à ſe tromper, ou à prendre parti les uns contre les autres, ſoit qu'ils manquent de lumiere ou d'attention, ſoit qu'ils ſe livrent à des préjugés qu'ils n'ont jamais bien approfondis, ſoit que par la pareſſe ou la vivacité de leur eſprit, ils précipitent leur jugement. Juſques-là les Pyrrhoniens ont raiſon ; & s'ils en tiroient ſeulement cette conſéquence, que l'homme doit être en garde contre ſes premieres penſées ; commencer même d'abord par les regarder comme ſuſpectes, les conſidérer enſuite avec art & avec méthode par leurs différentes faces ; comparer l'inconnu avec le connu, & conſerver toujours, dans cette comparaiſon, un eſprit neutre &

impartial; ſuſpendre long-temps ſon conſentement; en un mot, douter, examiner, délibérer, avant que de décider, & mettre l'évidence à toute ſorte d'épreuves, pour ne ſe rendre qu'à celle qui mérite véritablement ce nom, je ſouſcrirois de bon cœur à une leçon ſi utile, ſur laquelle les Pyrrhoniens feroient parfaitement d'accord avec les plus grands philoſophes du parti contraire.

Mais il ne s'enſuit nullement de-là, que lorſqu'une propoſition eſt réellement évidente, elle puiſſe m'induire en erreur. Autre choſe eſt encore une fois de dire : une telle propoſition eſt évidente; c'eſt ce que je ne dois jamais prononcer legérement, & c'eſt ſur quoi il y a un ſi grand partage d'opinions entre les hommes. Autre eſt de dire : cette propoſition eſt évidente, & tous les hommes en conviennent. Donc ils peuvent en affirmer la vérité.

Bien-loin que le doute qui ſe trouve ſouvent ſur le premier point, &

le combat que ce doute fait naître entre les différentes ſectes des philoſophes, puiſſe être regardé comme un argument contre le ſecond; il en réſulte, au contraire, que les hommes partagés ſur tout le reſte, ſe réuniſſent dans ce principe commun, que l'évidence eſt le caractere infaillible du vrai; puiſque chaque ſecte ne réclame que l'évidence pour ſoutenir ſon opinion. Pourquoi Ariſtote croit-il que les cieux ſont éternels? C'eſt parce qu'il lui paroît évidemment impoſſible, que ce qui eſt incorruptible, & qui par conſéquent ne ſauroit finir, ait pu commencer. Et pourquoi ſuppoſe-t-il que les cieux ſont incorruptibles, & qu'ils ne peuvent jamais périr? C'eſt encore parce que cela lui paroît évident. Pourquoi d'autres philoſophes, je ne dis pas chrétiens, mais plus raiſonnables qu'Ariſtote, ſoutiennent-ils que les cieux ne ſont point éternels? C'eſt parce qu'il ne leur paroît pas évident, ni que les cieux

ſoient plus incorruptibles que les autres corps, ni qu'ils ne puſſent ceſſer d'être ; & qu'au contraire il leur paroît évident que toute matiere n'étant point un être ſouverainement parfait, n'exiſte pas néceſſairement ou par elle-même, & que ſon exiſtence dépendant de la volonté d'un être ſupérieur & tout-puiſſant, elle a pu commencer de même qu'elle peut finir.

A quoi ſe réduit donc cette diſpute & toutes les autres de même nature, ſi l'on veut l'exprimer dans les termes les plus ſimples? Une ſecte de philoſophes dit, mon opinion eſt certaine, parce qu'elle eſt entierement évidente. Vous vous trompez, répond la ſecte contraire, c'eſt mon opinion ſeule qui eſt certaine, parce que c'eſt la ſeule qui ſoit de la derniere évidence. Ce qui eſt douteux, ce qui eſt conteſté entre elles, c'eſt l'évidence de l'une ou de l'autre opinion. Ce qui eſt certain & regardé des deux côtés comme un principe

inconteſtable, c'eſt que l'opinion qui eſt véritablement évidente, eſt la ſeule qui puiſſe être certaine. Ainſi, de cela même, que chacun de ceux qui ſoutiennent des propoſitions contradictoires, ſe vante d'avoir l'évidence de ſon côté, il s'enſuit, ſi l'on veut raiſonner conſéquemment, non pas que l'évidence réelle & véritable eſt une régle équivoque & incertaine, mais que tous les hommes ſont naturellement & également perſuadés, que c'eſt, au contraire, une regle ſûre & infaillible; puiſque quiconque croit avoir l'évidence pour lui, croit auſſi être ſûr de la victoire. En ſorte que ſi l'on appelle une *idée* ou une *opinion innée*, celle qui eſt commune à tous les hommes, il n'y en auroit peut-être point qui fût plus digne de ce nom que cette propoſition générale; la vérité eſt inſéparable de l'évidence. Je défére volontiers aux opinions que je vois également reſpectées des deux partis oppoſés. C'eſt une eſpece de droit

des gens, qui conſerve ſon autorité au milieu des guerres les plus allumées & que ceux mêmes qui ont les armes à la main n'oſeroient violer. On ne peut rien reprocher de plus honteux à une nation que d'avoir foulé aux pieds les régles de ce droit, & l'on ne peut rien dire de plus injurieux à un philoſophe, que de l'accuſer d'avoir ſecoué le joug de la raiſon, en combattant contre l'évidence même, tant il eſt vrai que tous ceux qui portent ce nom la regardent, de part & d'autre, comme l'unique & ſouverain arbitre de leurs différens: de même, pour me ſervir d'un exemple encore plus convenable, que les théologiens les plus oppoſés dans l'égliſe catholique ſe couvrent également du nom reſpectable de l'écriture ſainte, & comme les diſputes, qui ſont entr'eux ſur ce point, ſuppoſent néceſſairement qu'ils en reconnoiſſent pleinement l'autorité, ainſi les querelles mêmes des philoſophes ne ſer-

vent qu'à faire mieux voir, combien ils se soumettent tous également à celle de l'évidence. De quel côté est-elle ? C'est le fait qui, comme je l'ai déja dit, est souvent contesté. Partout où elle est, ne porte-t-elle pas avec elle le caractere certain de la vérité ? Voilà le droit que les partis contraires reconnoissent également, puisque chacun ne soutient son sentiment, que parce qu'il prétend l'avoir de son côté.

Le Pyrrhonien, pour porter cette réflexion aussi loin qu'elle peut aller, le Pyrrhonien lui-même est obligé de se servir de cette regle pour défendre son sentiment contre les philosophes dogmatistes. Pourquoi soutient-il qu'il faut douter de tout ? Il ne peut en rendre que deux raisons.

Ou, parce que cela même lui paroît une vérité évidente ;

Ou, parce que le contraire ne lui paroît pas évident. De quelque maniere qu'il s'explique, il sera toujours forcé de reconnoître l'empire de l'évidence.

S'il dit qu'il doute de tout, parce que la néceſſité d'un doute univerſel lui paroît évidente, il confeſſe expreſſement par-là que c'eſt l'évidence qui eſt la regle de la raiſon.

S'il ſe réduit à ſoutenir qu'il doit douter de tout, parce qu'il ne lui paroît pas évident qu'il puiſſe rien affirmer, il ſuppoſe par conſéquent que l'évidence auroit le droit de l'y obliger. Dire, je ne me rends pas à une propoſition, parce qu'elle ne me paroît pas évidente, c'eſt dire plus qu'implicitement, je m'y rendrois; j'y ſouſcrirois ſans difficulté ſi elle me paroiſſoit évidente: c'eſt reconnoître, pour ainſi dire, le droit de l'évidence, & n'en conteſter plus que le fait: ainſi le Pyrrhonien ſuit, ſans y penſer, la regle de l'évidence, dans le temps même qu'il fait tant d'efforts pour la combattre; & par conſéquent la queſtion ſe réduit à ſon égard, comme entre tous les philoſophes qui ont des opinions contraires, non pas à ſavoir ſi l'évi-

dence eſt le caractere de toute vérité; mais ſi une telle ou une telle vérité eſt ou n'eſt pas évidente.

C'eſt pour cela que j'ai d'abord diſtingué avec ſoin ces deux queſtions. La derniere ne regarde pas plus les Pyrrhoniens, comme je le viens de dire, que le reſte des philoſophes, ou plutôt que tous les hommes en général qui, dans toutes leurs recherches, ont toujours le même intérêt de s'aſſurer qu'ils voient clairement ce qui en eſt l'objet. Et ſur la premiere, j'ai fait voir que non-ſeulement tous les philoſophes dogmatiſtes les plus contraires les uns aux autres, regardent également l'évidence comme leur regle & leur juge; mais que les Pyrrhoniens les plus outrés n'ont point & ne ſauroient avoir d'autre raiſon pour rejetter l'évidence, que l'évidence même.

C'eſt donc bien inutilement qu'ils abuſent des combats des philoſophes & des variations de l'eſprit humain,

pour attaquer une regle que ces combats & ces variations mêmes affermiſſent, bien loin de l'ébranler ; & ſans laquelle ils ſeroient obligés d'avouer qu'ils ne ſavent pas eux-mêmes pourquoi ils prennent le parti de douter plutôt que celui de décider.

Je ſuivrai, à l'égard de leur ſeconde objection, la même méthode dont je me ſuis ſervi par rapport à la premiere, & je commencerai d'abord par me la propoſer dans toute ſa force.

Un principe, diſent les Pyrrhoniens, qu'on ne ſauroit prouver que par ce principe même, ne peut jamais paſſer pour une regle certaine & démontrée. Pourquoi faut-il croire que tout ce qui eſt évident eſt vrai ? C'eſt, répondent les philoſophes dogmatiſtes, parce qu'il eſt évident que tout ce qui eſt évident eſt vrai. Mais, leur diſons-nous, vous croyez prouver quelque choſe, & vous ne faites que répéter ſimple-

ment ce que vous avez à prouver. Quel eſt le principe qu'il s'agit d'établir ? C'eſt que l'évidence ne peut nous tromper ; & comment l'établiſſez-vous ? En nous répétant gravement que cela même eſt évident. Mais ſi l'infaillibilité de l'évidence a beſoin d'être prouvée, puiſque c'eſt ce que nous révoquons en doute, elle en a beſoin dans cette ſeconde propoſition, comme dans la premiere, dont la ſeconde n'eſt qu'une véritable répétition. Prouvez donc d'abord cette prétendue infaillibilité ; & prouvez-là autrement que par l'évidence qui ne peut ſe ſervir de preuve à elle-même. Si vos preuves ſont ſolides, nous admettrons volontiers les conſéquences que vous en pourrez tirer juſtement : mais juſques-là nous ſerons peu touchés de tous les raiſonnemens que vous ferez, pour montrer qu'il n'eſt pas poſſible que l'évidence nous trompe ; parce que Dieu ſeroit injuſte, & qu'il nous précipiteroit lui-même dans l'erreur,

ſi ce qui eſt évident n'étoit pas toujours vrai. Tous vos argumens nous ſont toujours également ſuſpects, ou plutôt ils péchent tous viſiblement par le même endroit. Selon vos propres principes, ils ne prouvent rien, qu'autant qu'ils vous paroiſſent évidens, & ſi l'évidence n'eſt pas un caractere certain du vrai, comme nous le ſoutenons, il demeure toujours douteux entre nous, ſi ces argumens prouvent quelque choſe, ou s'ils ne prouvent rien. En un mot, comme, ſelon vous, l'infaillibilité reconnue de l'évidence eſt le ſolide fondement de votre certitude; de même ſon infaillibilité incertaine & conteſtée eſt le ſolide fondement de notre doute ſur toutes les propoſitions dont vous ne prouverez la vérité que par l'évidence.

Tel eſt le raiſonnement le plus ſpécieux, l'objection favorite & preſque victorieuſe du Pyrrhoniſme, ſi l'on en croit ſes partiſans anciens & modernes. Mais je ſens que mon cœur

cœur & mon esprit se révoltent également contre cette subtilité. Voyons si je pourrai bien développer ici la cause de cette révolte, & mettre dans tout leur jour les preuves de sentiment & les preuves de raisonnement qui se réunissent en faveur de l'évidence, contre un sophisme plus dangereux encore & plus éblouissant que le premier.

J'en appellerai donc d'abord au sentiment ou à la conscience intime de tous les hommes, sans en excepter celle des Pyrrhoniens mêmes qui ne leur parle pas moins clairement qu'aux autres, quoiqu'ils fassent semblant de ne pas entendre sa voix.

Je leur ai déja fait voir que c'est sur l'évidence même qu'ils se fondent pour attaquer l'évidence. Pourroient-ils douter, comme je leur ai dit, s'il ne leur paroissoit évident qu'ils doivent douter ? Ou pourquoi doutent-ils, si ce n'est parce qu'il ne leur

paroît pas évident qu'ils doivent affirmer ? Mais il faut aller encore plus loin.

Je reprends donc mes exemples familiers, & je leur demande s'ils doutent véritablement du fait de leur exiſtence, de leur penſée, de leur volonté actuelle, de leur doute même ; s'ils peuvent croire que la partie eſt plus grande que le tout; qu'un eſt égal à deux ; que l'être eſt la même choſe que le néant; que le *oui* a le même ſens que le *non*, &c. ou s'ils peuvent même avoir le moindre doute ſur ces propoſitions.

C'eſt-là que le Pyrrhoniſme eſt réduit néceſſairement à opter entre l'extravagance & la raiſon : mais de quel côté ſe détermineront ſes défenſeurs ?

Me répondront-ils que leur doute univerſel s'étend juſqu'à ces premieres vérités? Si cela eſt, je leur dirai non pas qu'ils ſe trompent, mais qu'ils veulent me tromper. Tous les hommes le leur diroient comme moi;

ils ſe le diroient à eux-même s'ils n'avoient pas la bonne foi de me l'avouer ; & n'ayant plus à diſputer contre des hommes faux & inſenſés, je me confirmerai encore plus dans un ſentiment qu'on ne peut attaquer, ſans tomber dans une fauſſeté ou dans une extravagance manifeſte.

S'ils prennent au contraire le parti d'avouer que ces vérités ne ſont point enveloppées dans les ténebres de ce doute univerſel, qui, ſelon eux, nous en cache tant d'autres ; je leur demanderai s'ils en ſont aſſurés par quelqu'autre preuve que celle qui ſe tire d'une évidence connue par voie de ſentiment, ou par voie de perception. Diront-ils qu'ils ont en effet une autre raiſon de croire ces vérités ? Je les preſſerai de me l'expliquer, & je recevrai d'eux très-volontiers ce nouveau caractere du vrai que je dois mettre à la place de l'évidence. Mais comme ils ſeront forcés de reconnoître qu'ils n'ont aucun autre motif pour y acquieſcer

que cette évidence même qu'ils combattent, je ſerai alors en droit de leur dire : d'un côté vous connoiſſez quelques vérités d'une maniere ſi certaine, qu'il ne vous eſt pas poſſible d'en douter : de l'autre, vous ne ſauriez en apporter aucune autre raiſon que leur évidence apperçue ou ſentie. Donc vous êtes obligés de m'avouer auſſi que l'évidence portée à un certain degré, force & détermine votre conſentement. Donc j'ai raiſon de vous dire que l'évidence entiere & parfaite eſt le caractere unique & infaillible de la vérité.

Etes-vous effrayés, leur dirai-je encore, d'une conſéquence ſi néceſſaire, & vous tente-t-elle de rétracter l'aveu que vous venez de faire par rapport à des vérités que vous rougiſſez de nier à la face de tous les hommes raiſonnables ? J'y conſens volontiers, pourvu que vous ſouffriez la comparaiſon que je vais

faire de votre maniere de raiſonner avec la mienne.

Nous ſommes, vous & moi, l'ouvrage de la même main : Dieu nous a formés de la même nature, nous ſommes affectés de la même maniere par l'évidence : vous ſentez comme moi que vous ne conſervez aucun doute lorſqu'elle vous frappe véritablement. Mais que faites-vous ? Il vous plaît d'entrer en défiance contre l'impreſſion qu'elle fait ſur votre eſprit. Vous ne doutez point, mais vous voulez douter. Vous cherchez quelque choſe de plus clair que la lumiere même. Le ſoleil luit : vous avez les yeux ſains : vous les ouvrez, & vous voulez qu'on vous prouve qu'il fait jour. Voici donc comme vous raiſonnez : je vois clair : je ne ſens aucun doute : il m'eſt même impoſſible de rien imaginer qui ſoit contraire à ce que mon eſprit apperçoit évidemment : donc je dois encore douter. Pour moi je dis d'abord comme vous : je vois

clair : je n'ai aucune raiſon de douter : je ſens même qu'il ne m'eſt pas poſſible de le faire. Mais au lieu d'en tirer avec vous cette conſéquence bizarre : donc je dois vouloir douter : j'en conclus au contraire ; donc je ne dois pas vouloir douter. Lequel de nous deux raiſonne mieux ? Et ne faut-il pas renoncer à la raiſon même, pour ſoutenir que, quand on eſt convaincu, on ne doit pas croire qu'on l'eſt ?

Mais croyez-le, ou ne le croyez pas, ou plutôt, dites, ſi vous voulez, que vous ne le croyez pas, pendant que vous le croyez, vous n'en êtes pas moins convaincus ; & la preuve que vous l'êtes, c'eſt que vous n'appercevez au-dedans de vous-même aucune apparence, aucune ombre de raiſon tirée de la choſe même, qui puiſſe autoriſer votre défiance. C'eſt-là néanmoins que vous devriez en trouver ſi votre conviction n'étoit pas parfaite. Mais vous êtes obligés d'en aller chercher

dans le pays des fictions les plus absurdes ; & vous ne soutenez votre doute imaginaire, qu'en supposant que, s'il y avoit je ne sai quoi que vous ne concevez point, & que vous ne sauriez concevoir, vous seriez trompé par ce que vous concevez en effet ; c'est-à-dire, que si l'évidence pouvoit vous tromper, vous seriez trompé par l'évidence. Etrange maniere de raisonner, qui, bien examinée, se réduit à ce discours insensé : *Je vois, & je sens certainement que je vois ; mais s'il étoit possible qu'en voyant, je ne visse pas, je devrois douter si je vois. Donc en voyant même, je dois encore douter si je vois.* Mais je serai bientôt obligé de développer encore plus cette derniere réflexion.

Au reste, il ne faut pas s'imaginer que ces sortes de preuves qui se tirent des conséquences absurdes d'une proposition, ne soient pas un genre de démonstration assez fort pour la faire rejetter, ou que l'on

puiſſe du moins y appliquer ce mot de Ciceron : *hæc enim ſpinoſiora priùs ut confitear me cogunt, quàm ut aſſentiar.* J'ai remarqué dans ma derniere méditation, & je dois ici approfondir encore plus cette penſée, qu'il n'y a preſque que cette eſpece de preuve dont on puiſſe ſe ſervir contre ceux qui attaquent juſqu'aux premiers principes. Comme notre eſprit ne ſauroit remonter plus haut, & qu'il ne connoît point de vérité ſupérieure dont il puiſſe les déduire par voie de raiſonnement, il ne reſte pour réfuter ceux qui les combattent, que de leur repréſenter ſi fortement l'abſurdité des conſéquences de leur opinion, qu'ils ſoient obligés eux-mêmes de l'abandonner. C'eſt ce que j'ai expliqué ailleurs ; mais j'y ajouterai ici que, quoique ces ſortes de démonſtrations ſoient ſouvent appellées indirectes, on peut toujours les rendre directes en les ramenant à ce principe général dont les Pyrrhoniens mêmes ne

ſauroient diſconvenir, que ce qui eſt vrai, (s'il y a quelque ſentiment qui mérite ce nom) ne peut être abſurde, c'eſt-à-dire répugnant, contradictoire, impoſſible : autrement le vrai pourroit être faux, & l'être pourroit ſe confondre avec le néant. Les Pyrrhoniens peuvent bien prétendre qu'il n'y a rien de vrai par rapport à nous ; mais ils ne peuvent ſoutenir que ce qui eſt vrai puiſſe en même tems, & conçu ſous la même idée, être faux. Or ce principe étant une fois admis, toutes les démonſtrations les plus indirectes peuvent toujours ſe réduire à une démonſtration directe par ce ſimple ſyllogiſme :

Le vrai ne peut jamais être abſurde, contradictoire, impoſſible : ou, *ce qui eſt abſurde, contradictoire, impoſſible, ne ſauroit jamais être vrai.*

Or une telle ou une telle ſuppoſition eſt abſurde, &c. comme, par exemple, celle du doute abſolu & univerſel. *Donc elle ne ſauroit être véritable.*

Mais c'eſt aſſez s'arrêter à répondre à l'objection des Pyrrhoniens par des preuves qui ne ſont tirées que du ſentiment, quoique le raiſonnement ſerve à les mettre dans un plus grand jour. Il eſt tems d'examiner ſi je ne pourrai pas encore y oppoſer un nouveau genre de preuves où la raiſon n'ait pas moins de part que le ſentiment, & qui ſoient fondées ſur des idées claires, ſur des principes directs & tirés de la choſe même.

Je cherche d'abord à fixer le véritable état de la queſtion : j'examinerai enſuite par quelle voie on peut la réſoudre.

Ce qui eſt à prouver, me paroît renfermé dans ces deux propoſitions générales.

L'une, qu'il eſt impoſſible d'imaginer ou de ſuppoſer un autre caractere de la vérité que l'évidence.

L'autre, que par-tout où nous trouvons ce caractere pleinement marqué, nous pouvons dire auſſi, ſans craindre de nous tromper nous-

mêmes, que nous avons trouvé la vérité.

Voilà ce qu'il s'agit d'établir par des preuves tirées du fond de notre esprit & de la nature de l'évidence même. Mais quelles seront ces preuves ? C'est ce qui me reste à expliquer.

Je comprends d'abord que la premiere proposition est une suite nécessaire de la définition que j'ai donnée à la vérité. Qu'est-ce que la vérité ? ou (ce qui est la même chose, comme je l'ai toujours supposé dans ma derniere méditation) qu'est-ce qu'une connoissance vraie ? C'est, comme je l'ai dit aussi plus d'une fois, la connoissance de ce qui est ou de ce qui n'est pas. Il est impossible aux Pyrrhoniens mêmes de définir la vérité par rapport à nous, & en tant que nous cherchons à la découvrir, sans se servir du terme de connoissance ou d'une expression équivalente. Il faut que cette connoissance se trouve toujours, soit

par voie de perception ou par voie de ſentiment dans ce que nous appellons le vrai ou le faux; & ſi ce n'étoit pas par la connoiſſance que nous pouvons trouver l'un ou l'autre, nous en ſerions abſolument incapables: & comme il n'y auroit plus de vérité pour nous, il n'y auroit plus auſſi de fauſſeté.

Mais connoître mal, c'eſt, à proprement parler, ne pas connoître: comme voir mal, c'eſt ne pas voir; & par la même raiſon, comme je l'ai dit ailleurs, la connoiſſance vraie comme la bonne vue conſiſte à bien connoître, à bien voir, ou ſimplement à connoître & à voir ce qui eſt. Or on ne voit ce qui eſt qu'autant qu'on le voit clairement, ſans quoi l'on peut dire qu'on entrevoit & qu'on devine: mais on ne ſauroit dire que l'on voie, en prenant ce terme, comme on le doit toujours faire, quand on définit dans toute ſon étendue.

Je puis donc abréger encore les

expreſſions dont je me ſuis ſervi dans ma derniere méditation, & dire que découvrir la vérité, n'eſt autre choſe *que voir ce qui eſt.* Je défierois preſque tous les Pyrrhoniens les plus endurcis, de nier que ſi nous voyons ce qui eſt, nous ne connoiſſions la vérité.

Il eſt donc métaphyſiquement, où du moins phyſiquement impoſſible, en ſuppoſant la nature de notre eſprit telle qu'elle eſt, qu'il y ait un autre caractere du vrai que l'évidence de quelque genre qu'elle ſoit, & cela par la définition même de la vérité. Elle conſiſte uniquement à voir ce qui eſt. Or il n'y a qu'une connoiſſance claire & évidente qui puiſſe nous mettre dans cet état. Donc l'évidence eſt non-ſeulement la voie, mais la ſeule voie qui peut nous mettre en poſſeſſion du vrai : c'eſt la premiere propoſition qu'il s'agiſſoit de démontrer, & il n'étoit peut-être pas même néceſſaire d'en prendre la peine. Il n'y a point de Pyrrhonien

assez insensé pour oser dire que la vérité puisse devenir notre bien autrement que par la connoissance ; & quiconque parle de connoissance, ne peut entendre cette expression, que d'une connoissance aussi parfaite que la nature de notre être nous en rend capable : or c'est-là précisément ce qu'on appelle l'évidence. Donc la vérité de la premiere proposition ne sauroit être combattue par les ennemis même de toute certitude.

La seconde paroît d'abord plus difficile à prouver contr'eux, je veux dire que par-tout où nous voyons l'évidence, nous pouvons assurer aussi que nous voyons la vérité : mais elle n'est pas moins renfermée que la premiere dans la même définition du vrai.

La preuve s'en peut réduire à ce raisonnement simple, que l'esprit humain ne contredira jamais de bonne foi.

Je puis dire que je vois, lorsque

je ſens que je vois ; & quand je le dis, je dis une vérité, puiſque je ne dis que ce qui eſt.

De même je puis dire que je vois bien, lorſque je vois bien ; & je ne dis autre choſe par-là, ſi ce n'eſt que je *vois*, parce que le terme de *voir* pris dans un ſens parfait, ſignifie bien voir, comme je viens de le remarquer.

Mais qu'eſt-ce que je fais, lorſque j'affirme qu'une propoſition évidente eſt véritable ? Cette expreſſion ſignifie ſeulement que je *vois*, & que *je vois bien*, ou ſimplement & abſolument que je vois.

Donc je ne me trompe pas plus dans un cas que dans l'autre, pourvu que je n'affirme préciſément que ce que je *vois*.

Faut-il développer encore ce raiſonnement & le rendre plus ſenſible par un exemple ?

Je vois un cercle, ou je le conçois ſans le voir : j'en ai par conſéquent l'idée préſente à mon eſprit ;

un Pyrrhonien l'aura comme moi toutes les fois qu'il parlera d'un cercle qu'il ne confond pas plus que moi, s'il eſt géometre, avec un triangle, avec un quarré, ou même avec une ellipſe. La réflexion que je fais ſur la vue ou l'idée que j'ai d'un cercle & le témoignage intérieur que je m'en rends à moi-même, fait d'une idée ſimple un jugement affirmatif que j'énonce par ces paroles, *je vois ou je conçois un cercle.*

Puis-je douter que je ne le conçoive en effet? Cela m'eſt impoſſible, puiſque je le conçois actuellement; & quand j'exprime par mes paroles, ou que je me dis à moi-même que j'en ai l'idée, que fais-je de plus qu'atteſter ſimplement ce que je vois, & qu'il ne m'eſt pas poſſible de douter que je ne voie.

Je vais plus loin, & conſidérant la propriété groſſiere & ſenſible du cercle, qui eſt que toutes les lignes tirées du centre à la circonférence ſont égales, je vois cette propriété

auſſi clairement que je vois la figure qu'on appelle un cercle, & je ſens auſſi qu'il m'eſt impoſſible de ne la pas voir dans la génération même du cercle. J'atteſte l'un & l'autre : je veux dire, que je vois & qu'il m'eſt impoſſible de ne pas voir ou de douter de ce que je vois : cette opération eſt toute auſſi ſimple que la premiere, ou du moins elle ſe termine à quelque choſe d'auſſi ſimple. Puis-je donc y être plus expoſé à l'erreur, ou plutôt puis-je me tromper dans le ſentiment que j'ai de ma vue, ou dans l'affirmation que j'en fais ?

La lumiere s'augmente à meſure que je ſuis plus attentif, & je découvre enfin une propriété du cercle moins ſenſible ou plus abſtraite, je m'apperçois que toute ligne tirée perpendiculairement d'un des points de la circonférence ſur le diametre, eſt moyenne, proportionnelle entre les deux parties de ce diametre qu'elle me donne lieu d'y diſtinguer par ſa rencontre. J'ai peut-être plus de

peine à découvrir cette propriété que la premiere : je ſuis obligé de faire un circuit & de prendre un chemin plus long pour y parvenir : mais j'y parviens à la fin, & alors je la vois auſſi clairement que j'ai vu d'abord la figure du cercle, & enſuite l'égalité de ſes rayons : je ſens donc que je la vois cette derniere propriété, & je ne ſaurois en douter. J'affirme encore l'un & l'autre : & comment pourrois-je me tromper en l'affirmant, puiſque je le ſens en effet, & que mes paroles ne ſont que l'expreſſion de mon ſentiment ?

Mais dans tout cela, je veux dire, dans les opérations les plus compoſées, de même que dans les plus ſimples, je ne fais que voir, comme je l'ai dit ailleurs, & dire que je vois : c'eſt la conſéquence unique & perpétuelle que je tire de l'évidence ; & ſi je ſoutiens qu'elle eſt la marque, le caractere infaillible du vrai, cette propoſition réduite à ſa juſte valeur, ſignifie ſeulement que

je ne me trompe point, lorſqu'en voyant, je dis que je vois, & ce que je vois.

Or comment me prouveroit-on la fauſſeté de cette propoſition ? on ne peut le faire qu'en deux manieres, ou en me montrant que je ne vois pas ce que je vois. Mais qui pourroit me le perſuader, pendant que je ſens par une impreſſion invincible que je le vois ? ou en me ſoutenant que lorſque je vois, je ne ſuis pas en droit de dire que je vois, ou ce que je vois : mais le verrois-je moins quand je ne le dirois pas ? Qu'eſt-ce que mon ſilence retranche à ma vue ? ou qu'eſt-ce que mes paroles y ajoutent ? Mon ſentiment intérieur eſt vrai ou faux en lui-même. Il n'eſt point faux, puiſqu'il eſt, & que je l'ai certainement. Donc il eſt vrai ; & s'il l'eſt, mes expreſſions ne ſont pas moins véritables ; & elles ne le ſont, que parce que je vois en effet, & que je dis ce que je vois.

Mais dira-t-on que je le crois voir, & que dans la vérité je ne le vois pas ? Mais qui peut en être le juge, ſi ce n'eſt moi qui ſens que je le vois ? Mon eſprit ne ſauroit aller plus loin : il ne peut juger des choſes que par ſon ſentiment intérieur : & quelle autre raiſon les Pyrrhoniens même peuvent-ils alléguer de leur opinion? Rien n'eſt plus aiſé que de rétorquer contre leur doute, ce qu'ils diſent contre la certitude des autres philoſophes. Pourquoi doutent-ils, s'ils ſont de bonne foi, ſi ce n'eſt parce qu'ils ſentent qu'ils ne voient pas aſſez pour décider, c'eſt-à-dire, pour affirmer qu'ils voient ? Or s'ils déférent à leur ſentiment intérieur quand il leur dit qu'ils ne voient pas, pourquoi ne déférerai-je pas au mien, lorſqu'il m'avertit & qu'il m'aſſure que je vois ? Le ſentiment qu'ils ont de leurs ténebres eſt-il plus infaillible que celui que j'ai de ma lumiere ? Dois-je plus m'en croire moi-même, quand je me dis qu'il eſt nuit, que

quand je me dis qu'il eſt jour?

Non, me répondent-ils, vous ne devez croire ni l'un ni l'autre : vous ne devez dire ni que vous voyez ni que vous ne voyez pas. Ainſi le doute me devient auſſi impoſſible que la déciſion, & ce n'eſt point ici une conſéquence abſurde que je leur prête pour trancher la diſpute par le ridicule : c'eſt une ſuite néceſſaire de leur principe ; & les Pyrrhoniens ou les académiciens qui ont raiſonné le plus conſéquemment, ont été obligés d'avouer non-ſeulement qu'ils ne pouvoient décider ſur rien, mais qu'ils ne ſavoient pas même s'ils devoient douter de tout.

L'homme ne ſera donc plus qu'une eſpece de machine ou d'automate ſenſible qui ne pourra faire aucun uſage de ſon ſentiment : toujours flottant entre le doute & la déciſion ſans pouvoir ſe déterminer ni à l'un ni à l'autre : ne ſachant pas d'avantage s'il doit héſiter ainſi entre les deux : toujours en garde contre ſon ſenti-

ment intérieur : vivant dans une défiance perpétuelle de ſa raiſon ; &, ce qui eſt encore plus déplorable, ſe défiant de ſa défiance même : également incapable d'affirmer, de nier, de ſuſpendre au moins ſon jugement. Quel parti prendra-t-il donc quand il faudra néceſſairement agir, comme il eſt obligé de le faire à tout moment, pour la conſervation ou pour le bonheur de ſon être ? Il ſuivra, me dit-on, l'opinion la plus probable, mais comment la reconnoîtra-t-il, s'il ne peut jamais ſe fier à ſon ſentiment ? Je vois renaître tous ces doutes, ſon héſitation, ſa défiance ſur la probabilité dont il ne peut jamais être plus aſſuré que de la vérité. Pourquoi, en effet, ſon ſentiment intérieur ſe tromperoit-il moins ſur l'une que ſur l'autre ? Le voilà donc auſſi incapable d'agir que de juger, puiſque toute action ſuppoſe un jugement; & il ſera vrai de dire que Dieu aura créé un être raiſonnable pour ne point raiſonner ; un être

voulant pour ne point vouloir, & un être agiſſant pour ne point agir.

Telles ſont les extrêmités où l'on eſt réduit néceſſairement lorſqu'on entreprend de ſoutenir qu'il n'y a aucun ſentiment dans nous auquel nous puiſſions nous arrêter, & que ſi notre conſcience nous dit le contraire, nous devons la faire taire comme une folle qui s'égare, ou comme une ſéductrice qui veut nous égarer.

Je retombe malgré moi dans ce genre de preuves qui ſe tirent *ab abſurdo.* Mais c'eſt la matiere qui m'y ramene néceſſairement, & d'ailleurs elles ne peuvent jamais être mieux placées que quand elles ſervent à confirmer des preuves plus directes de la nature de celles que j'ai employées pour expliquer ce qui ſe paſſe en moi lorque je me rends à l'évidence, avant que de réfuter ce que les Pyrrhoniens alleguent pour répandre des nuages, s'il étoit poſſible, ſur la vérité de mon ſentiment intérieur.

Je conclus donc également des unes & des autres, qu'il faut ou me donner une autre nature ou reconnoître de bonne foi que l'évidence ne peut me tromper, parce qu'il eſt impoſſible ou que je ne voie pas ce que je vois, ou que je me trompe en diſant que je le vois.

Ainſi plus je travaille à ſimplifier mes idées ſur ce ſujet, plus je demeure convaincu que tout ce que j'appelle connoiſſance, raiſonnement, démonſtration, ſcience, ſe réduit toujours à un ſentiment intérieur dont je ne fais qu'éprouver & affirmer l'exiſtence & la réalité : enſorte que toutes les vérités ou toutes les propoſitions vraies ſont de la même nature que celle-ci : *Je ſens que j'exiſte, je ſens que je penſe, je ſens que je veux.* Je les appelle évidentes lorſqu'elles m'affectent de la même maniere ; & comme, pour le répéter encore une derniere fois, je ne ſaurois me tromper, lorſque je ne fais que m'atteſter

ter à moi-même ce que je ſens, il eſt auſſi impoſſible que l'évidence m'induiſe jamais en erreur, puiſqu'après la plus longue ſuite de raiſonnemens ou d'opérations compoſées, j'arrive enfin à un point de lumiere ou à un ſentiment ſimple dont je ne fais uniquement qu'affirmer la réalité.

Que les Pyrrhoniens ne me diſent donc plus que mon raiſonnement retombe toujours dans un cercle vicieux, où je ne prouve l'autorité, & pour ainſi dire la juſte domination de l'évidence, que par l'évidence même.

1°. Ce que je veux prouver, eſt que tout ce qui eſt évident eſt vrai. Mais ce n'eſt point, à proprement parler, ſur ce que cette propoſition même eſt évidente que j'en établis la preuve: c'eſt ſur la nature de mon eſprit, dont je ſuis aſſuré par une conſcience irréſiſtible (je demande qu'on me paſſe ce mot dont je ne ſuis pas même le premier auteur) c'eſt ſur la déciſion de l'évidence,

c'eſt ſur ce qui ſe paſſe au-dedans de moi lorſqu'elle m'éclaire ſur l'impoſſibilité où je ſuis alors de douter, ſur celle que tous les hommes éprouvent comme moi quand ils en ſont frappés ; en un mot, c'eſt ſur ce raiſonnement ſimple auquel j'ai réduit toute ma preuve, *je ne ſaurois me tromper, lorſqu'en voyant, je ne dis autre choſe, ſi ce n'eſt que je vois.* Je ne prends donc point pour principe ce qui eſt en queſtion, & je ne prouve point l'évidence par l'évidence même : je m'aſſure de ſa certitude par un ſentiment intérieur qui m'eſt commun avec tous les hommes, par un ſentiment qui eſt ſi fort & ſi dominant, qu'il m'eſt phyſiquement impoſſible d'en douter : & ſi ma preuve eſt par-là renfermée dans les bornes de mon ſentiment, c'eſt parce que la nature de la choſe n'en admet aucune autre, & que s'agiſſant de ſavoir ſi je ſuis convaincu, il n'y a que mon ſentiment même qui puiſſe m'en aſſurer.

2°. Quand je reconnoîtrois que l'évidence ne peut être prouvée que par l'évidence même, feroit-ce une raifon fuffifante pour ébranler fon autorité & pour lui faire perdre ma confiance ?

Il eft vrai qu'en général on prouve une vérité par une autre, & non par cette vérité même qu'il s'agit de prouver.

Si l'on me demande pourquoi un cercle eft rond, je répondrois affez mal à cette queftion, fi je me contentois de dire, que c'eft parce que c'eft un cercle. Je ferois obligé de montrer, par fa conftruction, que tous les points de fa circonférence font également éloignés de fon centre, & que c'eft-là ce qu'on entend par le terme de rond ou de rondeur.

Mais en quoi confifte cette preuve, & peut-être même toutes celles qui dépendent du feul raifonnement ? Elles fe terminent à donner une idée claire & complette de la

chose même sur laquelle roule la difficulté.

Ainsi pour me former une notion juste & générale de cette espece de preuve, je puis dire que prouver dans ce genre, c'est définir. Tout le progrès de mon esprit, lorsqu'il va d'idée claire en idée claire, se réduit toujours à voir. La preuve ne tend donc qu'à montrer que je vois, & je ne le montre que par une définition exacte & lumineuse.

Mais si je vois déja, si l'objet de mon attention est si clair par lui-même que je l'apperçoive pleinement par le simple regard de mon esprit; alors je n'ai pas besoin de définition.

Est-il nécessaire de prouver l'existence de Dieu aux intelligences célestes; & pour cela de leur faire comprendre que l'existence nécessaire & absolue est renfermée dans l'idée de Dieu, c'est-à-dire, de leur définir la Divinité? Ce seroit un circuit bien inutile. Elles voient Dieu existant, & elles le voient dans Dieu

même. La preuve ou la définition en quoi elle consiste, est superflue à quiconque voit clairement l'objet qu'on voudroit lui définir.

Ou si je veux revenir aux êtres d'un ordre inférieur, faut-il me prouver l'existence de la lumiere, lorsque je vois la lumiere même, & me définir ce que c'est que de voir clair, lorsque je le sens beaucoup mieux qu'on ne pourroit me l'expliquer ?

Les preuves ou les démonstrations sont à l'égard des vérités, ce que les moyens & les instrumens sont à l'égard des causes.

Une cause est toujours foible lorsqu'elle a besoin de secours pour agir ou pour produire ; & c'est de même une marque de foiblesse de notre esprit d'avoir si souvent besoin de preuves ou de définition pour comprendre une vérité.

Un ouvrage n'en est que plus parfait, ou du moins il ne montre jamais mieux la perfection de sa cause ;

que lorſqu'il a été produit ſans ſecours, ſans moyens, ſans inſtrumens, par la ſeule volonté de ſon auteur. Une vérité n'en eſt auſſi que plus certaine & plus indubitable quand elle agit ſur notre eſprit ſans preuves, ſans raiſonnement, ſans définition, par une lumiere qui ſe ſuffit à elle-même pour produire ſon effet.

C'eſt donc bien inutilement que les Pyrrhoniens veulent me rendre l'évidence ſuſpecte, en me diſant que je ne ſaurois la prouver que par elle-même. Je veux qu'ils aient raiſon de le dire; j'en conclurai au contraire que c'eſt en cela même que je reconnois toute ſa force, puiſqu'elle peut ſe prouver ſans preuve, & en ne faiſant que ſe montrer, puiſque je n'ai pas beſoin de la définir pour la connoître, puiſqu'elle ſe ſuffit tellement à elle-même que je la crois ſur ſa ſeule parole, & que je ne crois les autres vérités qu'autant qu'elle m'en aſſure & m'en garantit la certitude.

Me demander donc une autre preuve de ſon autorité, c'eſt comme ſi l'on me demandoit quelle eſt la lumiere qui me fait voir celle du jour. Bien loin d'être en doute ſi je la vois, parce que je ne vois qu'elle, c'eſt préciſément ce qui m'aſſure de ſon exiſtence : je pourrois m'en défier ſi j'avois beſoin d'une autre clarté. Mais je vois la lumiere dans la lumiere même ; & puis-je demander qu'on me prouve que je vois ce que je vois ? C'eſt pour me ſervir encore d'une autre comparaiſon, comme ſi je voulois qu'on me fît ſentir que je ſens, que je ſuis.

Ainſi, dire qu'on ne prouve l'évidence que par l'évidence même, c'eſt dire en d'autres termes, que l'évidence n'a beſoin d'aucune preuve, parce que l'uſage des preuves qui nous fait ſentir l'infirmité plutôt que la vigueur de notre raiſon, ne m'eſt néceſſaire que pour me faire voir plus clair que je ne vois, & que je vois clairement, pleinement, par-

faitement lorſque je ſuis véritablement en poſſeſſion de l'évidence. Je le ſens comme je ſens que j'exiſte ; & je n'ai pas plus beſoin de preuves pour l'un que pour l'autre.

Je commence donc à rougir, peut-être trop tard, de m'être occupé ſi long-tems à ce qui doit me paroître impoſſible ſuivant ces principes, je veux dire, à chercher quelque choſe de plus clair que la lumiere ou de plus convainquant que l'évidence même pour en établir la certitude. Mais il n'étoit pas inutile ni même indifférent, pour m'en bien convaincre, de tourner mon ſentiment intérieur de tous côtés, de l'interroger en cent manieres différentes, & de le mettre, pour ainſi dire, à la torture afin de faire mieux ſortir du ſein de ma nature même cet aveu de ſa ſoumiſſion néceſſaire à l'évidence, qu'elle peut bien chercher à obſcurcir quelquefois, mais qu'elle ne ſauroit jamais ſe diſſimuler véritablement.

Je finis donc une ſi longue & ſi épineuſe diſcuſſion par cette conſé-

quence générale qui en renferme tout l'esprit.

L'évidence & la vérité ou la connoissance vraie ne différent point essentiellement l'une de l'autre, puisque connoître véritablement, c'est voir ce qui est, & que voir évidemment, c'est aussi voir ce qui est : le terme d'évidence ne sert donc qu'à expliquer celui de voir, & à en déterminer le sens à une vue claire, distincte, parfaite. C'est tout ce que je cherche, lorsque je desire de connoître la vérité, puisque je ne veux que voir ce qui est, & que je ne saurois douter que je n'y parvienne à l'égard de certaines propositions. Les Pyrrhoniens eux-mêmes le sentent comme moi. Ainsi je suis également certain, & que mon esprit est capable de connoître la vérité, & que comme pour la connoître il faut bien voir, il ne la connoît que par l'évidence.

Telle est donc, autant que je le puis comprendre, la nature & la

difpofition de mon être à l'égard du vrai.

Dieu, lumiere éternelle de toutes les intelligences, & fouverain modérateur des efprits comme des corps, m'affecte par des idées ou par des fentimens à l'occafion des objets que j'apperçois, ou des defirs que je forme dans mon ame : il excite mon attention ; & mon attention excitée obtient de lui ce fecours, &, fi j'ofe le dire, l'illumination néceffaire pour me conduire de clarté en clarté jufqu'à un certain terme où mon efprit eft frappé d'un fentiment qui le fixe & qui éteint en lui le defir de voir, parce qu'il voit ce qui eft, & qu'il poffede ce qu'il defiroit.

Qu'on lui dife alors de prouver qu'il le voit ; il ne peut répondre autre chofe finon qu'il le voit, & c'eft ce qu'il répond en d'autres termes quand il dit qu'il en a l'évidence. Dieu produit en lui fon acquiefcement, fa certitude, fon immobilité, qui eft une efpece de foi naturelle à la

lumiere increéée qui l'éclaire, comme la soumission de l'esprit aux vérités révélées, est une foi naturelle; & de même que si on interrogeoit des personnes simples & peu capables de raisonnement sur les motifs de leur foi; elles répondroient seulement, je crois parce que je crois, ou parce que Dieu me fait la grace de croire; ainsi celui qui est parvenu à l'évidence, ne peut que répondre quand on le ramene jusqu'au premier principe; je vois parce que je vois, ou parce que Dieu me fait voir; & cette réponse quoique fondée sur un simple sentiment, est néanmoins la plus sûre & la plus satisfaisante pour lui, puisque toutes les démonstrations du monde ne peuvent se terminer qu'à faire voir & à faire sentir que l'on voit.

Nos esprits ne sont donc pas dans une dépendance moins parfaite ni moins absolue de l'Être suprême dans ce qui regarde nos connoissances na-

turelles que dans ce qui appartient aux vérités révélées ; & quiconque aura bien médité la nature de Dieu & celle de notre être, comprendra sans peine qu'il est même impossible que cela soit autrement. Il n'y a qu'une lumiere, comme il n'y a qu'une puissance. Dieu produit tous les êtres : Dieu éclaire tous ceux qui sont capables de voir : ils ne voient enfin que parce que Dieu les fait voir : il produit en eux, comme je l'ai dit ailleurs, & la vue même & le sentiment intérieur de repos qui suit cette vue lorsqu'elle est claire, distincte, évidente ; & si ce sentiment pouvoit nous tromper, malgré toute notre attention, l'action de Dieu sur notre ame ne seroit, comme je l'ai dit aussi, qu'une opération d'erreur & d'illusion générale, perpétuelle, inévitable ; ce qu'il seroit aussi absurde qu'impie d'attribuer à la divinité.

Non, disent les Pyrrhoniens ; (& c'est leur troisieme objection à la-

quelle il n'eſt preſque plus néceſſaire de répondre) ce n'eſt pas Dieu qui trompe l'homme, c'eſt l'homme qui ſe trompe lui-même. Il n'y a qu'à ne rien affirmer & ſuſpendre toujours ſon conſentement : s'il ne voit jamais le vrai, il aura du moins la conſolation de n'être jamais ſurpris par le faux. C'eſt la derniere reſſource du Pyrrhoniſme, & la conſéquence la plus artificieuſe qu'ils tirent de leur doute univerſel.

Mais je crois la leur avoir ôtée par avance. Il n'eſt plus queſtion, pour achever de la faire diſparoître, que de rappeller ici les points principaux que j'ai déja établis avec plus d'étendue.

1°. Cette conſéquence même eſt, ſelon eux, une vérité qu'ils ſont forcés d'admettre dans le temps qu'ils combattent toute vérité. C'eſt ainſi que Pline l'ancien, après avoir parlé de pluſieurs choſes qui lui paroiſſoient inexplicables à l'eſprit hu-

main, finit ses réflexions par ces mots: *Quæ omnia improvidam mortalitatem ita perturbant, solum ut certum sit, nihil esse certi.* Il y a donc au moins une vérité certaine, a-t-on dit plusieurs fois aux Pyrrhoniens, *c'est qu'il n'y a rien de certain.* Et pourquoi celle-là l'est-elle plus que toutes les autres? C'est une question qu'ils ne résoudront jamais.

2°. Répondront-ils, comme j'ai déja dit, que leurs anciens maîtres l'avoient fait autrefois? Prendront-ils le parti d'avouer qu'ils ne sont pas sûrs de cette vérité même, & que tout est douteux, jusqu'à leur raison de douter? Mais il retomberont toujours dans le même embarras. Qu'ils ajoutent s'ils veulent ce doute à tous les autres, il n'en sera que plus sûr qu'il faudra douter de tout, puisque l'on doit douter même si l'on a raison de douter; par conséquent la proposition fondamentale du Pyrrhonisme deviendra une vé-

rité encore plus certaine & plus générale.

3°. Je veux néanmoins qu'ils puissent douter de cette proposition même qui est la base de leur doctrine : mais pourquoi en doutent-ils ? En peuvent-ils donner un autre raison, comme je l'ai dit dans un autre endroit, si ce n'est qu'elle leur paroît douteuse. Or s'il leur est permis de douter d'une proposition, parce qu'elle leur semble douteuse, me sera-t-il défendu de décider en sa faveur parce qu'elle me paroît évidente ? Le sentiment intérieur sera-t-il une regle sûre pour le doute, & une regle trompeuse pour la décision ? Sur quel principe établira-t-on cette différence ? Je laisse aux Pyrrhoniens le soin de le trouver. Mais cette différence même, de quelque maniere qu'on la conçoive, sera toujours une décision. Dire qu'on doute & qu'on a raison de douter, c'est juger, c'est décider véritablement. Le sentiment intérieur

va donc devenir, au moins en ce cas, une regle auſſi ſûre pour la déciſion que pour le doute. Mais je me laiſſe retomber toujours dans le même labyrinthe de ſubtilités. Ce que j'en ai dit par avance eſt plus que ſuffiſant pour le réfuter.

4°. Par conſéquent le Pyrrhoniſme ſe détruit lui-même, puiſqu'il met l'homme hors d'état de pouvoir faire la ſeule choſe qu'il lui laiſſe, c'eſt-à-dire, de douter, & qu'il réduit notre ame à une penſée vague & indéfinie qui ne ſauroit jamais prendre aucune forme.

Elle ne peut exercer ſon jugement qu'en trois manieres, c'eſt-à-dire, en affirmant, ou en niant ou en doutant.

Selon les Pyrrhoniens, elle ne ſauroit affirmer, parce qu'il n'y a rien qui ſoit certainement vrai.

Selon eux, elle ne doit pas nier, parce qu'il n'y a rien qui ſoit certainement faux.

Enfin, ſelon eux-mêmes, ou du moins ſuivant la conſéquence néceſſaire qui ſuit de leurs principes, elle ne doit pas douter non plus, parce qu'il n'y a rien qui ſoit certainement douteux, ſi l'on peut parler ainſi; & que comme mon ſentiment intérieur peut me tromper ſur la déciſion, il peut me tromper auſſi ſur le doute. Je ne ſuis donc pas plus affermi dans l'un que dans l'autre: je ne riſque pas moins à ſuſpendre mon conſentement qu'à le donner: je puis tomber dans l'erreur en le refuſant comme en l'accordant: ainſi le doute n'eſt point une reſſource pour moi: la probabilité en eſt encore moins une, puiſque, comme je l'ai déja dit, la probabilité eſt auſſi incertaine que la vérité. Je ne ſuis donc plus qu'une eſpece de miroir ſpirituel qui reçoit ſucceſſivement les différentes impreſſions que la lumiere fait ſur lui; & tout ce que j'ai de plus qu'un miroir matériel, c'eſt que je ſens ces impreſſions, mais ſans pouvoir en faire

aucun ufage, parce que mon fentiment rend le miroir trompeur dès le moment que je m'y arrête, foit pour affirmer, foit pour nier, ou même pour douter.

5°. Enfin, c'eft en vain qu'on me dit de douter : je fens invinciblement dans le fond de mon ame l'impoffibilité phyfique du doute lorfque l'évidence m'éclaire. Je perds en ce moment cette liberté dont je fuis ailleurs fi jaloux. Il n'eft pas en mon pouvoir de douter de mon exiftence, de ma penfée, des premiers axiomes de la géométrie, des démonftrations qu'elle en tire, & en général de toutes les propofitions qui fe préfentent à moi avec la même évidence. Je crois plus aifément qu'il ne fait pas jour quand je le vois, que je ne pourrois douter fi le tout eft plus grand que fa partie. Pourquoi fuis-je fait ainfi ? C'eft ce qu'il ne s'agit pas d'examiner à préfent ; & ailleurs je m'en trouve trop bien pour en être en peine : mais je fens, & je

ne ſaurois en douter, que telle eſt la nature de mon être. Celui qui m'a créé raiſonnable, n'a pas voulu que je puſſe réſiſter à la raiſon lorſqu'elle ſe montre à moi dans toute ſa clarté. C'eſt lui-même qui me la montre. Je ne ſaurois concevoir qu'il y ait une autre lumiere qui m'éclaire; & encore une fois, ſi je me trompois, en ſuivant la ſeule lumiere qu'il me donne, comment ne ſeroit-il pas la cauſe de mon erreur, puiſque d'un côté une propoſition évidente pourroit être fauſſe, que de l'autre je ne ſerois pas libre de ne la pas croire véritable ?

Il ne reſte donc au Pyrrhoniſme qu'une triſte & malheureuſe ſolution, qui eſt de nier l'exiſtence de Dieu, ou du moins de la révoquer en doute, comme toute autre vérité. Mais une extrémité ſi abſurde & ſi pleinement confondue par tout ce qui nous crie au dedans & au dehors de nous qu'il y a un Dieu, ſe tourne en preuve par ſon abſurdité même,

contre une opinion qu'on ne ſauroit ſoutenir, qu'en ſuppoſant que le haſard eſt l'auteur de tout ce qui exiſte, c'eſt-à-dire, que la négation de toute cauſe, (car c'eſt en cela que conſiſte véritablement ce qu'on appelle haſard) a pu être la cauſe univerſelle de toutes choſes.

Ce n'eſt pas tout : la ſuppoſition même de ce haſard fécond & efficace ne donneroit encore aucune atteinte à ma certitude. Que ce ſoit une intelligence ſuprême ou le ſeul haſard qui m'ait produit, je ne ſuis pas moins tel que je ſuis : je n'en ai pas moins la faculté de ſentir, & de ſavoir que je ſens. Or la vérité n'étant autre choſe que la conſcience ou l'atteſtation néceſſaire de ce que je ſens ; en vain ſuppoſeroit-on que je ſuis la production d'un haſard aveugle & incompréhenſible, je n'en ſerai pas plus libre de douter ſi j'exiſte, ſi je penſe, ſi je veux, ſi le tout eſt plus grand que ſa partie, ſi les trois angles d'un triangle ſont égaux à deux

angles droits. Le géométre athée voit ces vérités comme le géometre le plus religieux. Ils en reçoivent l'un & l'autre une impreſſion également forte, également dominante, également invincible. Ainſi comme je ne peux juger de rien que par mon ſentiment intérieur, ſoit que j'ignore ou que je connoiſſe la cauſe & l'origine de mon être, je ſuis toujours également déterminé dans mes jugemens, parce que j'appelle l'évidence : & de même que dans l'hypothèſe de l'Athéiſme, je ne ſuis pas plus libre ſur l'amour du ſouverain bien que dans la véritable thèſe du Théiſme, je ſuis toujours également diſpoſé dans l'une & dans l'autre à l'égard de la connoiſſance du vrai. Néceſſairement dominé dans ma volonté par l'attrait du bonheur ſuprême, néceſſairement dominé dans mon entendement par l'évidence du vrai, ce ſeroit donc par une impiété purement gratuite que les Pyrrhoniens voudroient révoquer en doute

l'existence de Dieu ; puisque dans cette supposition même, quelque insensée qu'elle soit, il y auroit toujours des vérités auxquelles l'esprit humain ne pourroit résister, & que, pour réunir toutes mes pensées en une seule, l'Athée le plus endurci ne pourroit jamais douter s'il voit, dans le temps qu'il voit en effet.

C'est ainsi que j'ai essayé de montrer que les objections les plus subtiles ne servent qu'à confirmer encore plus la vérité qu'elles tendent à détruire ; & puisque je crois être à présent en état de savoir en quoi consiste le vrai, quelles en sont les différentes especes, par quelle route je parviens à le découvrir, à quel signe certain je puis reconnoître sa présence, & y demeurer invincible à toutes les attaques de ceux qui voudroient m'en faire douter, il ne me reste plus qu'à examiner s'il y a des vérités qui me soient connues naturellement & que Dieu me donne li-

béralement en me donnant l'être, ou ſi toutes celles que je puis connoître ſont toujours pour moi un bien acquis par le travail de mon eſprit, & quand même elles ſeroient toutes de ce dernier genre, s'il n'y en a point dont on puiſſe dire qu'elles ſont au moins un bien commun offert à l'humanité que chaque homme peut ſaiſir par une attention facile & médiocre. C'eſt ce que je tâcherai d'éclaircir dans la méditation ſuivante, pour parvenir à bien connoître de quelle nature peut être l'idée de la juſtice naturelle, qui eſt l'objet de toutes mes recherches.

REMARQUES

SUR LES MÉDITATIONS PHILOSOPHIQUES.

MÉDITATION TROISIEME, *page* 83, *ligne* 14. Il ſuffit de rentrer dans notre propre cœur, pour y trouver une conviction profonde & invincible de notre activité & de l'empire que nous exerçons ſur les impreſſions qui nous viennent du dehors. Nous croyons que nous agiſſons, que nous nous déterminons, & que nous le faiſons avec liberté. Ce ſentiment eſt général, uniforme dans tous les hommes. Si quelques-uns ont penſé ou parlé autrement, ce n'eſt qu'à force de ſubtiliſer, & par de pénibles efforts qu'ils ſont parvenus, non à étouffer ce ſentiment, mais à l'obſcurcir ou à le rendre équivoque. Et qu'on ne diſe point que ce ſentiment de notre pouvoir & notre activité n'eſt qu'une illuſion : car il ne ſeroit pas même poſſible, ſi l'homme étoit purement paſſif ſous l'impreſſion des objets extérieurs. Il verroit toujours ſon action comme l'effet d'une cauſe étrangere.

L'homme

L'homme veut néceſſairement être heureux, & n'eſt-ce pas ſur ce point qu'il exerce ſon choix & ſa liberté ? Mais s'il eſt dominé par l'attrait du ſouverain bien, il eſt à l'égard de tout le reſte dans une grande indépendance. Il peut le choiſir, y renoncer, lui préférer un autre objet, y revenir de nouveau, pour paſſer encore à d'autres biens, auſſi peu capables, que ceux qu'il vient de quitter, de fixer ſon cœur & de terminer ſes recherches. La raiſon en eſt ſenſible. Le cœur de l'homme & la capacité qu'il a d'aimer étant en un ſens infinis, & nul objet créé n'ayant les mêmes caracteres que ſes deſirs qui ſont immortels & ſans bornes, aucun de ces biens finis ne peut ni le remplir ni le fixer. L'homme eſt donc libre à leur égard. Il eſt même impoſſible, tant que nous ſommes ſur la terre, qu'aucun bien s'offre à nous avec aſſez d'attraits pour ſubjuguer notre liberté & en arrêter le mouvement.

Mais, dira-t-on, puiſque l'homme aime néceſſairement ſon bonheur, il ſe porte donc néceſſairement à tout ce qui peut y contribuer: & lorſque de deux objets qui s'offrent à nous, l'un eſt plus capable d'y contribuer que l'autre, ce

ſera celui-là qui forcera notre préférence. Ainſi notre ame ſera ſucceſſivement & néceſſairement entraînée vers tous les objets qui auront avec ſon bonheur un rapport plus direct ou plus ſenſible. Vaine objection : ſans doute ſi l'ame étoit purement paſſive ſous l'action des objets extérieurs, on conçoit que l'impreſſion la plus forte la détermineroit toujours néceſſairement. Mais elle a un pouvoir réel ſur ces impreſſions. Elle peut par la penſée diviſer les objets qui s'offrent à elle, fixer ſon attention ſur un des rapports de cet objet, plutôt que ſur un autre : or tel objet qui, enviſagé ſous un point de vue, nous paroiſſoit aimable, n'excitera plus que notre dégoût conſidéré ſous une face différente ; & comme il n'y a peut-être ſur la terre aucun bien pur & ſans mêlange, il n'y en a aucun que l'homme ſoit forcé de regarder comme eſſentiel à ſa félicité, ou qui puiſſe entraîner néceſſairement ſa détermination. L'opinion de ceux qui veulent que nos déterminations ne ſoient que l'effet néceſſaire du méchaniſme de nos organes, eſt donc une erreur déſavouée par la raiſon & par l'expérience. Quel eſt l'homme qui n'éprouve à tout moment qu'il porte au-de-

dans de lui-même un principe actif, une cause intelligente qui se replie sur elle-même, qui dispose de ses pensées, qui les fait naître, qui les éloigne, qui les rappelle à son gré, qui compare les différens partis quand ils s'offrent à elle, qui en balance les inconvéniens & les avantages, & qui en se décidant pour un parti, sent au fond de son être le pouvoir réel de suivre un parti contraire? Il n'est pas besoin, pour se convaincre de ces vérités, ni de se livrer à de longues discussions, ni de multiplier les raisonnemens, ni de feuilleter des livres : il suffit d'écouter la nature. Que l'homme soit libre, c'est ce que les bergers chantent sur les montagnes, les poëtes sur les théâtres; ce que les docteurs enseignent dans les chaires; ce que le genre humain suppose & exerce à tout moment dans toute la terre : *Nonne ista cantant in montibus pastores, & in theatris Poëtæ, & indocti in circulis, & docti in bibliothecis, & Magistri in scholis, & antistites in locis sacris, & in orbe terrarum genus humanum?* S. Aug. L. de Duab. anim. c. 11.

Le dogme de la liberté n'est pas seulement indubitable; il est aussi de la derniere importance; il sert de base à tous

les devoirs de la société & de la religion. Otez la liberté, & il n'y a plus ni bien ni mal moral dans les actions humaines. Ce qu'on appelle vertu, fidélité, justice, reconnoissance, pudeur, ne sera plus qu'un vain nom, ou une suite d'opérations machinales & sans mérite. Si une impression aveugle & invincible entraîne notre volonté, sans qu'elle ait aucun pouvoir d'y résister, ni de prendre une route contraire, elle ne sera plus responsable de ses déterminations. Les plus honteuses infamies, les vices les plus détestables, la plus horrible cruauté ne mériteront pas plus nos reproches ou notre indignation, que les débordemens ou les épidémies. La volonté de l'homme ne faisant qu'obéir à l'impulsion étrangere qui l'entraîne, les récompenses seront sans motifs, les menaces & les châtimens injustes, les exhortations ridicules, les remords un préjugé de l'enfance. *Si omnia fato fiunt.... non sunt igitur neque assensiones, neque actiones in nostra potestate: ex quo efficitur, ut neque laudationes justæ sint, nec vituperationes, nec honores, nec supplicia.* Cicer. de Fato, pag. 308. edit. 1577.

Idem. page 105 *dernier alinea.* On

n'entend, par le mot de *pouvoir*, que cette ſouveraine puiſſance qui n'a point de cauſe parce qu'elle eſt ſa cauſe à elle-même, qui a une efficace infinie, & qui n'ayant beſoin que d'elle-même pour agir, eſt pleinement indépendante. Il eſt bien évident qu'un tel pouvoir ne convient ni à notre ame ni à aucun autre être créé. Mais on eſt bien éloigné de refuſer à notre ame tout pouvoir & toute activité, quoique ſon activité ne ſoit pas indépendante. Elle ne peut ſans le ſecours & l'opération de la cauſe premiere, former un vouloir, ni un deſir, ni une détermination. Mais il n'en eſt pas moins vrai que ſous l'opération de cette cauſe premiere, notre ame exerce un pouvoir réel, & cette activité qui eſt inſéparable de ſa volonté, & qui fait partie de ſon être : elle produit réellement ſes vouloirs & ſes déterminations.

Idem. page 122. L'expreſſion de l'écriture ſainte eſt tirée de Joſué, chap. x. v. 14.

Idem. Ibid. lignes dernieres. On n'a pas cru devoir inſiſter ſur la différence eſſentielle qui eſt entre les eſprits & la matiere. Celle-ci eſt une maſſe morte & immobile, qui n'a d'autre capacité que

celle de recevoir des impulſions étrangeres ; elle eſt par elle-même ſans force, ſans mouvement, ſans action ; au lieu que les eſprits ſont pleins d'activité & de puiſſance. Ils produiſent réellement leurs vouloirs & leurs actions. Ce n'eſt donc que pour l'action des corps qu'on peut admettre le ſyſtême des cauſes occaſionnelles ; mais que l'ame par rapport à ſes déterminations, n'ait d'autre pouvoir que celui d'une cauſe occaſionnelle, c'eſt ce qu'on ne pourroit prétendre ſans donner atteinte à ſon activité, & ſans confondre les notions les plus naturelles. Il y a donc ſur ce point une très-grande différence entre les mouvemens de mon corps & les opérations de mon ame. A l'égard des premiers, c'eſt Dieu ſeul qui en eſt la cauſe phyſique & proprement dite : ma volonté, par ſes deſirs, n'en eſt pas de même par rapport aux opérations de mon ame. Elle exerce à cet égard une activité proprement dite : elle produit réellement ſes vouloirs, ſes déterminations, ſon conſentement.

Idem. page 146. *ligne* 5. On voit bien qu'il ne s'agit pas ici des devoirs de la morale conſidérés en eux-mêmes, & ſe réduiſant tous à aimer Dieu pour lui-

même, & tout le reſte pour Dieu. Ces devoirs ſont les mêmes dans le ciel & ſur la terre. Il n'eſt donc queſtion en cet endroit que de la maniere dont nous parvenons à connoître & à goûter les regles ſaintes. Dans le ciel, un ſentiment ſimple, mais parfait du ſouverain bien, anime & conduit d'une maniere invariable tous les mouvemens de notre cœur: au lieu que ſur la terre, nous avons beſoin de beaucoup d'efforts & de précautions pour diſtinguer l'impreſſion du ſouverain bien, de celle que font ſur nous les biens d'un ordre inférieur, & qui étant ou faux ou imparfaits, ne peuvent ſans déſordre être aimés & recherchés pour eux-mêmes.

Idem. Ibid. lignes dernieres Il l'a *voulu* comme il veut tous les autres déreglemens de l'ordre moral; c'eſt-à-dire, que pour des raiſons dignes d'eux & de ſa ſageſſe, il l'a permis. Dans l'état d'innocence, l'ame de l'homme n'éprouvoit aucune mauvaiſe impreſſion: cette fâcheuſe néceſſité d'en éprouver de telles, eſt la peine du péché & l'ouvrage de notre déſobéiſſance. Il eſt impoſſible que Dieu nous tente, parce que tenter, c'eſt porter au péché, & que rien n'eſt plus éloigné d'un être infiniment ſaint. Or

Dieu nous tenteroit, s'il mettoit en nous des impressions & des penchans vers le mal ; si ces impressions étoient de la premiere institution de la nature. Mais elles n'en sont que la dépravation, & Dieu n'en peut être l'auteur, non plus que du péché.

Idem, page 148. *ligne*. 8. Par le mot *liberté*, on ne doit entendre ici que le pouvoir de ne pas aimer le vrai bien, ou de résister à la lumiere imparfaite de quelques vérités particulieres. Ce pouvoir qui n'est qu'une suite de notre imperfection, & une marque de notre indigence, cesse dès que nous sommes parvenus à la jouissance du souverain bien, & la claire contemplation de la vérité éternelle. Là finissent nos empressemens & nos desirs, parce qu'ils sont satisfaits : nos incertitudes, parce que nous sommes dans la pleine lumiere : le pouvoir dangereux de faire un mauvais choix, parce qu'il n'y a plus de choix à faire pour qui possede le souverain bien. Mais comme le pouvoir de s'égarer & de ne pas aimer le vrai bien, n'est point une portion essentielle de la liberté, qu'il en est au contraire un vice & un défaut, la liberté en perdant ce dangereux pouvoir, ne perd rien de ce qui

lui eſt eſſentiel : elle n'en devient que plus vigoureuſe & plus parfaite.

La liberté ne ceſſe donc point dans le ciel, parce qu'elle y eſt dans l'heureuſe impuiſſance de ſe détourner de la vérité & du ſouverain bien. Pour bien entendre ceci, il faut remarquer que la liberté en général conſiſte dans l'indépendance. Plus celle-ci eſt grande, plus celle-là eſt parfaite. En Dieu la liberté eſt infiniment parfaite, parce que ſon indépendance eſt abſolue & ſouveraine : il eſt ſans beſoin ; il ſe ſuffit pleinement à lui-même ; il voit tous les autres êtres comme des objets étrangers à ſa perfection & à ſa félicité. Une telle liberté ne peut convenir à la créature en aucun état. Elle eſt par elle-même un vuide infini & un beſoin univerſel ; & comme elle ne peut trouver qu'en Dieu de quoi remplir l'un & l'autre, elle eſt à ſon égard dans une entiere dépendance. Auſſi-bien la vraie liberté des créatures raiſonnables ne conſiſte-t-elle pas à pouvoir ſe paſſer de Dieu, ou à pouvoir s'éloigner de lui. Créé à l'image de Dieu, l'homme a beſoin de Dieu pour être juſte & heureux, mais il n'a beſoin que de lui, & aucun des autres êtres ne lui eſt néceſſaire ; il eſt indé-

pendant à leur égard, parce qu'aucun de ces êtres n'eſt ni ſon bien ni ſa félicité : il ne voit en eux que des êtres foibles & indigens comme lui. Il les regarde comme de ſimples moyens qu'il peut prendre ou laiſſer à ſon gré. C'eſt dans le choix & le diſcernement de ces moyens que conſiſte proprement la liberté de la créature raiſonnable : Ainſi ſa liberté devient plus parfaite à meſure que s'attachant au ſouverain bien qui eſt Dieu, & réuniſſant en lui toute ſon activité & tout ſon amour, elle ſépare ſon cœur & ſes affections de toutes les créatures, ne les aime que comme des moyens, n'en fait dépendre ni ſon repos ni ſon bonheur. D'où il s'enſuit que plus un homme devient juſte, plus ſa liberté augmente & ſe fortifie, parce que ſon indépendance à l'égard des créatures devient auſſi plus grande ; & qu'ainſi la liberté eſt parfaite dans le ciel, parce que la volonté raſſaſiée du ſouverain bien & s'attachant uniquement à lui, eſt à l'égard de tout le reſte dans une entiere indépendance. *Hæc enim voluntas libera tanto erit liberior, quanto ſanior : tanto autem ſanior, quanto divinæ miſericordiæ gratiæque ſubjec-*

tior. S. Aug. Epist. 157. ad Hilar. c. 2, n. 8.

Idem, *page* 164, *ligne* 4. Mais comment peut-il se faire qu'on aime le bien, qu'on veuille l'accomplir & qu'on ne le fasse pas? Pour entendre ceci, il faut considérer l'homme dans l'état d'intégrité & d'innocence où il avoit d'abord été créé ; & dans l'état de dépravation où il est tombé par le péché. Dans le premier état, la volonté de l'homme étoit saine & pleine de force : elle n'étoit ni partagée ni combattue par aucun mouvement intérieur qui s'opposât au bien qu'il vouloit faire. On ne disoit point alors : *Je ne fais pas le bien que je veux*, parce qu'il suffisoit de le vouloir, & qu'il n'y avoit point une loi de la chair qui résistât à celle de l'esprit. L'homme jouissoit au-dedans de lui-même d'une paix profonde, exempt de tous les combats que nous livrent aujourd'hui nos passions. Tout en lui étoit dans l'ordre ; & comme il étoit parfaitement soumis à son créateur, il n'avoit rien aussi qui ne fût parfaitement soumis à sa volonté. Ainsi dès qu'il vouloit le bien, il l'accomplissoit avec une entiere facilité. En quelque degré que fût le bon vouloir, il étoit

toujours ſuivi de l'effet ; & il ne lui en falloit pas davantage pour pratiquer toutes les vertus, & pour perſévérer dans la juſtice parce qu'il n'avoit ni combats à ſoutenir, ni obſtacles à vaincre. Mais il n'en eſt pas de même dans l'état de corruption & de foibleſſe où l'homme eſt tombé par le péché. Les plus juſtes éprouvent un combat continuel de la chair contre l'eſprit. Il peut donc arriver, & il arrive même ſouvent qu'un homme ait une volonté ſincere de faire le bien, mais foible, partagée, imparfaite, combattue par d'autres inclinations plus fortes. Sa bonne volonté & ſes bons deſirs reſtent ſans effet. Ce n'eſt donc pas aſſez de vouloir le bien pour l'accomplir : il faut le vouloir d'une volonté pleine & entiere, capable de ſurmonter tous les obſtacles & tous les attraits contraires qui combattent les bons deſirs, & qui s'oppoſent à leur exécution.

MÉDITATION QUATRIEME, *page* 183, *ligne*, 12. Eſt-il bien certain que l'anéantiſſement exige de la part de la cauſe premiere un acte réel & poſitif? Et ne ſemble-t-il pas au contraire que la ſeule ceſſation de l'action de créer ſuffit pour donner l'idée de l'anéantiſſement? Cet anéantiſſement étant oppoſé

à la conſervation, il faut, pour connoître l'un, ſe former une juſte idée de l'autre. La conſervation d'un être n'en eſt que la création continuée. Comme la creature n'exiſte point par elle-même, il eſt viſible que d'elle-même elle retournera dans le néant, ſi Dieu ceſſe un moment de lui donner l'exiſtence. Tous les êtres dépendent de l'Etre des êtres : ils n'en dépendent pas moins dans la ſuite de leur exiſtence, que dans le premier moment de leur durée. La conſervation d'un être n'eſt donc que la continuation de l'action, par laquelle Dieu l'a produite, & un renouvellement continuel de ſa production. D'où il s'enſuit que l'anéantiſſement n'eſt qu'une conſéquence inévitable de l'inaction de Dieu ſur la créature ; c'eſt-à-dire, une ſimple ceſſation de l'action par laquelle il l'avoit créée & la conſervoit.

On ne conçoit l'anéantiſſement qu'en l'une de ces deux manieres, ou parce que Dieu donne le néant, ou parce qu'il ceſſe de donner l'être. Or on ne peut donner le néant, parce que le rien ne ſe donne point : il faut donc que ce ſoit en retirant ſon action & en ceſſant de donner l'être, que Dieu anéantiſſe. En Dieu, toute action poſitive & réelle,

doit auſſi avoir un terme poſitif & réel, parce qu'elle eſt ſouverainement puiſſante & efficace : il n'y a donc en Dieu point d'action poſitive qui ſe termine au néant. L'anéantiſſement n'eſt donc que l'effet de la pure inaction de Dieu ſur la créature. Ce qui trompe ſur ce point comme ſur tant d'autres, c'eſt peut-être que l'on écoute trop l'imagination. Elle nous repréſente le néant comme un immenſe abyme, d'où la création tire les êtres, & où l'anéantiſſement les repouſſe de nouveau. En ne conſultant que cette image, on eſt tenté de croire que l'anéantiſſement des êtres exige une action auſſi réelle & auſſi poſitive que celle qui leur donne l'être ou qui le leur conſerve. Mais ce n'eſt là qu'un phantôme. Les créatures ſortent du néant, & continuent d'exiſter, parce que Dieu leur a donné & continue de leur donner l'être : elles retombent dans le néant, dès que Dieu ceſſe de leur donner l'être. Ainſi la ceſſation de l'action de produire ſuffit donc pleinement pour nous donner l'idée de l'anéantiſſement.

Mille exemples s'offrent ici pour rendre cette vérité ſenſible. L'action de la lumiere ſur mon œil eſt réelle & poſi-

tive, non-ſeulement dans le premier inſtant où elle me délivre des ténébres, mais dans les inſtants ſuivans où elle m'empêche d'y retomber. Mais il ne faut point d'action poſitive ſur l'organe de ma vue pour me replonger dans les ténebres : la ſeule ceſſation de l'action de la lumiere ſuffit pour cela. L'action des chevaux qui traînent un char, eſt non-ſeulement réelle, mais égale & abſolument la même, ſoit dans l'inſtant où ils mettent le char en mouvement, ſoit dans les inſtants ſuivans où le char continue de courir. Mais pour le faire rentrer dans le repos ou dans ſa premiere inertie, il ne faut point d'action poſitive : il ſuffit d'interrompre & de ſuſpendre l'action ou l'influence des chevaux. Il en eſt de même ici. Il ne faut, pour nous laiſſer retomber dans le néant, que ſuſpendre l'influence de la premiere cauſe. Ceſſe-t-elle un inſtant de nous donner l'être, nous voilà dans le néant. Pluſieurs philoſophes ſoutiennent le ſyſtème contraire, & prétendent que l'anéantiſſement des êtres exige une action poſitive & réelle de la part du créateur. *Voyez l'excellente Théorie des êtres inſenſibles*, *Tom. II*, *pag.* 423.

MÉDITATION CINQUIEME, *page* 295, *ligne* 12. M. Huet, évêque d'Avranche, dans son traité de la *Foiblesse de l'esprit humain*, renouvelle en effet les objections des anciens & des nouveaux Pyrrhoniens. Il soutient que l'esprit humain est si foible, & sa raison enveloppée de si épaisses ténebres, qu'il ne peut par lui-même connoître clairement & avec une entiere certitude aucune vérité. La foi seule ou la révélation, suivant cet auteur, peut donner une certitude inébranlable aux vérités qu'elle nous propose : mais la raison n'a point de principe fixe ; elle ne sauroit avoir une pleine assurance d'être enfin parvenue à la vérité. Un tel systême seroit très-dangereux s'il n'étoit absurde. *Voyez Traité de la Foiblesse de l'Esprit humain, Liv.* 1, *Chap.* 2-12, *pag.* 22-94.

Fin du Tome I.